منهج الإسلام

في مواجهة التحديات الحضارية المعاصرة



الدكتور نصر الدين مصباح القاضي

دار الفكر العربي

منهج الإسلام ﷺ

في

مواجهة التحديات الحضارية المعاصرة

الدكتور نصر الدين مصباح القاضي

الطبعة الأولى
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي
٩٤ شارع عباس العقاد - مدينة نصر - القاهرة
ت : ٢٧٥٢٩٨٤، ٢٧٥٢٩٨٤، فاكس: ٢٧٥٢٧٣٥
www.darelfikrelarabi.com
INFO@darelfikrelarabi.com

٢٤٠ نصر الدين مصباح القاضي.
ن ص م ن منهج الإسلام في مواجهة التحديات الحضارية المعاصرة / نصر الدين مصباح القاضي. ـ القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢.
٣٢٤ ص ؛ ٢٤ سم.
يشتمل على بيليوجرافيات.
تدمك : ٠ ـ ١٥٢٣ ـ ١٠ ـ ٩٧٧.
١- علم الكلام. ٢ ـ الحضارة الإسلامية. ٣ ـ الإسلام ـ دفع مطاعن أ ـ العنوان.

تصميم وإخراج فني

حسن الشريف ثريا إبراهيم حسين

شكر وعرفان

يسعدنى أن أتقدم بخالص الشكر وجميل العرفان لكل من ساهم - من قريب أو بعيد - فى إخراج هذا الجهد المتواضع إلى الوجود.

وأخص بالذكر كلا من:

أمين اللجنة الشعبية لكلية التربية.

أمين قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية.

وأستاذنا الدكتور السيد أحمد خليل، الذى تفضل مشكورا بالإشراف على هذا البحث، حيث كان ثمرة من ثمرات توجيهاته ونصائحه القيمة وآرائه العميقة، فالله نسأل أن يجزيه عنا خير الجزاء.

والجدير بالشكر هنا، الصديق الأستاذ عمر الأرقش الذى تفضل علينا بترجمة النصوص الفرنسية، كما أمدنا ببعض المعلومات القيمة الأخرى.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد

فهذه دراسة كانت فى أصلها رسالتى التى حصلت بها على درجة الماجستير فى العلوم الإسلامية من جامعة الفاتح (طرابلس-ليبيا) فى سنة ١٩٨٣م، ولقد استغرق إعدادها ما يقرب من ثلاث سنوات، جمعت فيها مادتها، ومراجعتها، ومناقشتها، وتحليلها ونقدها، وانتهيت فيها إلى منهج الإسلام فى بناء الحضارة الإنسانية، عقيدة، وشريعة، وأخلاقا.

وكانت دراسة المنهج الإسلامى، مستندة على القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، وما كان من فقه فيهما من علماء المسلمين معبرا عن روح الإسلام الحقيقى مع الموازنة بين هذا المنهج ومناهج الفكر الأخرى، بما يكشف عن ضرورة العودة الكاملة لهذا المنهج الإلهى، وهو الأخذ بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة وفقه علماء المسلمين، ولعل ما تعيشه الأمة العربية والإسلامية اليوم هو أكثر دلالة على ذلك المنهج الذى عرضته الرسالة والغرض الذى تهدف إليه، فما تشهده مدينة القدس هذه الأيام من معاول الهدم الصهيونى، وما تتلقاه من دعم الحركة الاستعمارية العالمية الإمبريالية وأعوانها، ما يدعم وجهة النظر تلك بالحجة العملية والبرهان القاطع.

فإذا استطاعت هذه الدراسة أن تقدم للقارئ الكريم من خلال هذا المنهج القرآنى - تصورا فكريا وثقافيا وحضاريا حقيقيا للعقيدة والشريعة والأخلاق الإسلامية، بما يكشف عن عمق وأصالة الثقافة الإسلامية، فإنها تكون قد أدت ما يأمله ويرجوه الباحث منها فى عصور تتصارع فيها البشرية بطرق مختلفة ووسائل متعددة، وقد تشعبت بهم السبل وتفرقوا شيعا وأحزابا، وكل حزب بما لديهم فرحون، والله تعالى من فوقهم محيط.

والله ولى التوفيق

د. نصر الدين القاضى

المحتويات

الفصل الثالث

المقدمة

شغلت نفسي منذ سنين بما يوجه إلى الإسلام من ضروب التحدى، وما وراءه من الأسباب التى وجهت نشاطا أصحابه والقائمين به، وما يسعى إليه من الأهداف والمقاصد، وكنت حريصا على أن أقرأ ما تقع عليه يدى من البحوث التى تكشف عنه، وتبين عن مسالكه، وتجلو ما تمخض من دقائقه، وقد تبين أن هذا التحدى سلك طرقا مختلفة باختلاف المقاصد التى تحيا فى عقول أصحابه، والداعين إليه سواء كانوا علماء وجهوا همهم إليه، أم ساسة كانوا حريصين على أن يتخذوا من هذا التحدى ركائز أو قواعد يقيمون عليها سياستهم فى التسلط على أرض الإسلام، ابتغاء استغلالها لخير شعوبهم، وكان لهم ما أرادوا، وقد ساعدهم على ذلك أن الجامعة الإسلامية متمثلة فى الداعين إليها من علماء ومصلحين وساسة، قد انتهى أمرها تحت نشأة أيديولوچيات جديدة دعوها أحيانا بالقومية، وأخرى بالشعوبية المتمثلة باستحياء التراث القديم للأمم التى دانت بالإسلام، عن رضى وطمأنينة، واقتناع، ولم يكن الفتح الإسلامى كالغزو الاستعمارى ضربا من ضروب الخداع تحت أسماء الحضارة والمدنية، وإنما كان دعوة إلى القلوب والعقول فاستجابت إليه وسارعت إلى الدخول فيه مدبرة عما ظلت تدين به من الأضاليل، التى يصلونها بالله فى دعوى استخلافه إياهم على تلك الأرض التى يحكمونها، ويستذلون شعوبها.

وهنا بدأ التحدى باسم الحضارة التى يظن الغرب أنه جاء إلى الشرق يحصلها بين يديه ليقدمها هدية قيمة لهذه الشعوب، فتنقذهم مما هم فيه من ضروب الجهل وصنوف الانحطاط، فضلا عن أنها ستحررهم من ربقة الإسلام وأحكامه وتشريعاته التى - لم تعد فى زعمهم - تليق بهذا التطور الحضارى الذى جاءوا به، وحينئذ أنشأوا يوازنون بين ماضى هذه الأمم وحاضرها، فقد كانوا قبل الإسلام - فيما يقدرون - أصحاب حضارة، وما كادوا يدخلون فى هذا الدين حتى تبددت حضارتهم وأصبحت جزءا من التاريخ الذى كادوا ينسونه، فضلا عن أنهم أنشأوا يرددون أحكاما عامة أهمها أن الإسلام لم يبرأ من التأثر بما كان على أرضه من ضروب الحضارات ولكنه تأثر لم يخرجه عن الدائرة المغلقة التى تعيش فيها قيمه ومثله وتتحرك على أرضها أصوله

ومبادئه . ومن هنا أصيبت أمه بالانعزالية عن العالم وما تضطرب به أرجاؤه من ألوان الحضارة ، ومظاهر المدنية ، وقد ساعد ذلك - فيما يظنون أو يزعمون - أن لغته - وهي العربية - من بين أسباب تخلفه ؛ لأنها - وإن امتازت بالرنين والجرس الموسيقي الذي يصل بين أصواتها اللغوية - ليس وراءها فكر ولا تعين على التعبير الدقيق، الذي يلائم الفكر الحضاري الذي يمتاز بالعمق والسعة والدقة والقوة ، فهي لغة غناء وعاطفة وليست لغة علم وعقل.

وهنا بدأت دعوتان : دعوة إلى الإقليمية في الأدب والفكر ، وأخرى إلى العاميات واستحيائها حتى تكون مرآة كاشفة عما يختلج في أعماق أصحابها ، من الفكر ودوافعه وآثاره . وفي الوقت نفسه طفقت التطلعات المكبوتة عند بعض الناس تطفو على السطح - كما يقولون - في السلوك وفي الحياة بعامة ، وهنا بدأ الصراع بين الماضي بكل ما يحمل من قيم ومواريث ، وبين الحاضر بكل جديد تهفو إليه النفوس الضعيفة ، وتؤخذ به البصائر التي حجبتها عن الرؤية الواعية أضواء زائفة ، فكان أن ضاع الطريق المستقيم كما يقال ، وضل عنه من لا يعرف العلامات الدالة عليه والصُّوى التي تحدد أسلوب السير إليه ، ولم يكن بد - كما يزعم بعض الباحثين - من أن يتم التوفيق بين دين مصدره الوحي، ومدنية مصدرها الإنسان ، ولكل وجهته في البحث عن الحق، وتحرى القصد إليه ، غير أن ما كان مصدره الوحي لا يخطئ طريقه ، وأما ما كان مصدره الإنسان فهو عرضة للخطأ ولن يكون صوابا إلا إذا استصحب صاحبه في البحث عنه حكم الله تعالى في كل قول أو فعل يصدر عنه ، وقد اتخذت حركات التوفيق في كل إقليم إسلامي وعربي طريقا يخالف الآخر حتى أصبح الناس في حيرة من أمرهم لا يدرون ما يأخذون وما يدعون ، فمن ذهب إلى ترجيح المدنية توسع في مدلول بعض النصوص حتى لا يتهم بأنه أخذ بالمحرم ، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ . . . ﴿٣٢﴾﴾ [الأعراف] .

ومن أسرف على نفسه في التشديد سلك طريقا آخر سأكشف عنه في أثناء البحث .

ومن هنا ظهرت بحوث، وكتب ، ومقالات ، ودعوات يناقض بعضها بعضا ، فكان لابد من أن يجمع ما فيها ويصنف ، ويحكم له أو عليه بما يتحرى فيه صاحبه العدالة ، ويلتزم فيه الانصاف .

وذلك ما أخذت به نفسي، في هذا البحث ، ومن هنا واجهت كثيرا من الصعاب لا أستطيع وصفها في هذه المقدمة ، ولكنها في جملتها ترجع إلى جمع الكتب ، وقراءتها قراءة

متأنية موصولة الأسباب بما وراء عقول أصحابها من دوافع، وآراء تأثروا بها وتداعوا إليها، ودعوا الناس من حولهم إلى الأخذ بها والاستمساك بما تهدى إليه، ولم أتبع فى قراءتها منهج التعصب لرأى، وإنما آثرت الموضوعية ما استطعت، وتركت الحكم على كثير منها للقارئ المتخصص ليعرف من يقرأ لى أنى لا أبتغى غير الحق مطلبا وحكما.

وقد قسمت البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.. تحدثت فى **الفصل الأول** عن أهم أركان الإسلام وجذره الأول، وأقصد به ركن العقيدة الذى يتمثل فى الاعتقاد بوجود الله تعالى خالق ومدبر هذا الكون، وأوضحت فيه منهج الفلاسفة وغيرهم من المفكرين قديما وحديثا، فى إثبات وجود الله تعالى، وأقمت مقارنة بين هذا المنهج وما جاء فى القرآن الكريم.

وتحدثت فى **الفصل الثانى** عن الخصائص الحضارية فى مفهوم الإسلام والحضارة الغربية، وأوضحت جوانب القوة والنهوض التى ولدت الحضارة الإسلامية قديما، وما اعتراها حديثا من عوامل كانت السبب فى انحطاطها وتخلفها. وأشرت إلى أهم الآثار الفكرية والنظم الاجتماعية للحضارة الغربية على المجتمعات الإسلامية، وأوضحت أهم عنصر حضارى فعال يمكن أن يخلصنا - كما أظن - من أدران وأمراض الحضارة الغربية، ويأخذ بنا إلى الرقى وبناء حضارة إسلامية من جديد، وهو التربية والتعليم على أصول إسلامية وعلمية أو موصولة الأسباب والمنهجية.

وفى **الفصل الثالث** تحدثت عن أهم مجالات التحدى الحضارى للإسلام، وقسمته إلى:

المطلب الأول - التحدى العقَدى: وهو تكملة لما جاء فى الفصل الأول عن التحدى الإلحادى المادى المتمثل فى إنكار الإله، وفى هذا المطلب أوضحت هذا التحدى فى جانبه الذى أنكر أهمية الدين فى بناء الإنسان والمجتمع، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، استبعاد الدين عن مجالات الحياة المختلفة، واقتصاره على تنظيم العلاقة بين الإنسان وربه.

وتحدثت فى **المطلب الثانى** - عن التحدى العلمى: وشرحت فيه منهج الفكر الإسلامى فى الدراسة والبحث، وكيفية تقديره وإكباره للعلم والعلماء، فضلا عن مجىء القرآن بالطريقة المثلى فى طلب العلم اليقينى وطرق الوصول إليه. وفى هذا ما يكشف عن كثير من الدعاوى الزائفة التى ألصقت بالفكر الإسلامى زورا وبهتانا.

وفى **المطلب الثالث** - جاء الكلام عن التحدى التشريعى، والرد فيه على ادعاءات جولدتسيهر وغيره من المستشرقين، وقولهم بأن الشريعة الإسلامية منقولة عن القانون الرومانى، فضلا عن دعاويهم وقولهم بأن الشريعة الإسلامية لا يمكنها مسايرة التطور الحضارى فضلا عن جمود أحكامها.

وتحدثت فى **المطلب الرابع** - عن التحدى الخلقى: وأشرت إلي أن حقيقة الأخلاق فى الفكر الإسلامى هى من صميم الدين وهى ذات أصول ثابتة وقيم محددة، وليست كما يقول البعض: أنها نسبية أو جاءت عن طريق المجتمع والبيئة.

وأخيرا الخاتمة، ولخصت فيها نتائج البحث التى توصلت إليها.

والله ولى التوفيق

د. نصر الدين القاضى

الفصل الأول

الإسلام عقيدة وشريعة

تمهيد وتحديد (مدخل وتعريفات اصطلاحية):

يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾﴾ [آل عمران].

أشارت الآية الكريمة إلى أن الدين عند الله تعالى هو الإسلام، فما الدين؟ وما الإسلام؟ وما أصولهما؟

فى هذا المقام، أجد نفسى تشعر بأن هناك جهلا دينيا وأمية إسلامية تغشى الإنسان المسلم فى العصر الحديث حول مفهوم بعض المصطلحات الأساسية فى الدين، من بينها العبادة، الإسلام، وغيرها، واضطرب الناس فى تفسيرها أيما اضطراب بعد الصدمة الفكرية العلمية التى غشيتنا عقب الاحتلال الغربى لبلادنا، والتى أعمت أبصارنا، وحجبت عقولنا عن فهم حقائق الدين الكبرى، فما أن أفقنا من غفلتنا، وفتحنا أعيننا حتى وجدنا أنفسنا بُعدنا عن الحقيقة.

ونحاول أن نجلى حقيقة بعض هذه المصطلحات، التى أهمها، لفظ «الله» ـ سبحانه وتعالى ـ ومعناه، العبادة، الدين، الإسلام.

ونعرض من خلالها لمعنى الألوهية، والعقيدة، والشريعة، والقصد من هذه التجلية أن نكشف عن التلبيس والخلط الذى وقع فيه كثير من الدارسين للإسلام حول مفهوم بعض هذه المصطلحات التى يقوم عليها الإسلام وتنهض عليها شرائعه، كمصطلح الإلهيات الذى أصبح كل وهم فى العقل، واضطراب فى الفهم، وانحلال فى التفكير، وغشاوة تحجب الرؤية داخلة فيه، وليس الأمر على غير ما وقع فيه هؤلاء وأولئك فإن الإلهيات وأشباهها ـ هى كل ما بينه القرآن مرتبطا بالغيب الذى دعا الناس إلى الإيمان به من غير تحصيل لما لا يحتمله النص، وإسراف فيما لا يستطيع العقل المحدود أن يصل إلى حقيقته. فمن ذلك:

ـ لفظ «الله»: اختلف اللغويون فى أصل اللفظ فقيل:

إنه مشتق وأصله «إلاه» (كفعال) بمعنى مألوه أى معبود(١).

وإله: كلمة فى العربية القديمة، ولها نظائر فى العبرية والآرامية والسريانية. أله الله تأله،إلاهة، وألوهة، وألوهية: عبده.

أله تأله إلها: بمعنى تحير.

وآله إليه: لجأ وفزع إليه ولاذ.

الإله: كل ما اتُّخذ معبودا، وغلب على المعبود بحق وهو الله عز وجل:

ومنه قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ... ﴿١٨﴾ ﴾[آل عمران].

والإلاهة: العبادة: وعليها قراءة ابن عباس: «ويذرك وإلاهتك» فى قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ .. ﴿١٢٧﴾ ﴾(١) [الأعراف].

والذين قالوا بأنه مشتق من «إلاه» يقولون أيضا: ثم دخلت عليه الألف واللام. فقيل: «الإلاه» ثم حذفت همزته تخفيفا لكثرة الاستعمال، وأدغم اللامان مع التفخيم.

وقال البعض الآخر ومنهم الليث: إنه غير مشتق. فهو اسم الله عز وجل وليس أصله «إلاه» ولا «لاه» وليس من الأسماء التى يجوز فيها اشتقاق، كما يجوز فى الرحمن والرحيم، وعند التحقيق وجدنا أن هذا هو الوجه الصحيح، فلفظ الجلالة جرى مجرى الأسماء، وعليه فلا وجه لما ذكر فى تصريفه (٢).

الإلهى: المنسوب إلى الإله، والإلهيات: الدراسة المتصلة بذات الإله وصفاته: ومنه «الإلهيات المنزلة» وهى التى تعتمد مادتها من النصوص المقدسة، و«الإلهيات الطبيعة» وهى التى تعتمد على البرهنة وما فى الكون من آيات، وتطلق على العلم الإلهى (٣).

واللهم: أصلها يا الله وترد للدعاء، كما فى قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ ... ﴿٢٦﴾ ﴾ [آل عمران].

ومن هذا نخلص إلى أن «الله» علم على الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ وهو أشهر أسمائه، وقال بعض العلماء من السلف الصالح: إنه اسم الله الأعظم، ولله الأسماء الحسنى، فهو غير مشتق، ويدل على الذات الإلهية، وأنها متصفة بكل كمال ومنزهة عن كل نقص.

وفى الفصل التالى سنبحث ـ إن شاء الله تعالى ـ الأدلة العقلية والعلمية على وجود الله تعالى، وذلك فى معرض تصدينا لأهم وأكبر تحدٍّ تواجه به المدنية المعاصرة جوهر العقيدة الإسلامية وحقيقتها الخالدة. ألا وهو المادية الإلحادية.

والآن ننتقل لتحديد معنى العبادة.

أورد لسان العرب (٤) عدة معان لأصل الكلمة منها:

١.**العبد:** أى المملوك وهو خلاف الحر، وقال سيبويه: هو فى الأصل صفة، قالوا: رجل عبد، ولكنه استعمل استعمال الأسماء، والجمع أعبد وعبيد مثل كلب وكليب، وعباد وعُبُد مثل سقف وسقف.

يقال فلان عبد بين العبودة والعبودية، وأصل العبودية الخضوع والتذلل، ومنه قول الرسول ﷺ: «لا يقل أحدكم لمملوكه عبدى وأمتى، وليقل فتاى وفتاتى»، هذا على نفى الاستكبار عليهم وأن ينسب عبوديتهم إليه، فإن المستحق لذلك هو الله تعالى فهو رب العباد كلهم والعبيد.

٢.**والعبادة:** الطاعة، ومنه قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ أى نطيع الطاعة التى يخضع الإنسان على أساسها لله تعالى خضوعا كاملا.

وقال الليث: ويقال للمشركين هم عبدة الطاغوت، وللمسلمين عباد الله يعبدون الله.

٣.**وعبد الله يعبده عبادة ومعبدا ومعبدة:** تأله له، ورجل عابد من قوم من عبدة وعُبُد وعباد.

والتعبد: التنسك، والمعبد (كمقعد) وهو الموضع الذى يعبد فيه.

٤.**عبد ربه:** أى لزمه ولم يفارقه.

٥.**تقول العرب:** وما عبدك عنى؟ أى بمعنى ما حبسك عنى.

وقد وردت كلمة (العبادة) فى القرآن الكريم بالمعانى الثلاثة الأولى، الرق والطاعة مع الخضوع، وبمعنى التنسك والتعظيم لله. أما المفهومان الرابع والخامس فهما تصوران فرعيان لا أصليان للعبدية (٥).

والعبادة آفاقها كثيرة، فهى ليست مقتصرة على معنى الشعائر والمناسك فقط، بل الإنسان العابد هو الذى يحيا حياة العبودية، فكل حركة أو سكنة له يجب أن تكون عبادة. فالقيام بخدمة الله المعبود بحق والركوع والسجود له، والجد والسعى فى إطاعته

والقيام بكل ما يأمر به وينهى عنه، والتذلل لقوته، والانقياد لجبروته، والإطاعة فى كل ما سنّ له من قانون، والمناصبة لكل ما يكون مخالفا لأمره، وتضحية النفس، وبذل الجهد فى سبيل رضاه، كل هذه عبادة.

هذا هو المعنى الحقيقى للعبادة. والمعبود بحق هو الذى يعبده المرء هذه العبادة(٦).

ويقول الإمام محمد عبده: «وإننا إذا تتبعنا آى القرآن وأساليب اللغة واستعمال العرب لعبد وما يماثلها ويقاربها فى المعنى ـ كخضع وخنع وأطاع وأذل ـ نجد أنه لا شىء من هذه الألفاظ يضاهى (عبد) ويحل محلها ويقع موقعها»(٧).

والظاهر أن العبادة هى الحكمة والغاية من خلق الإنسان، ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات].

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة].

الدين:

تقول الموسوعة العربية الميسرة (٨): إن الدين اصطلاح من العسير تحديده تحديدا دقيقا لتباين تأويله لدى كل من البدائيين وأصحاب الديانات السماوية، وسأرجئ بحث مدلول الدين ومفهومه فى الفكر الغربى إلى الجزء الثالث من هذا البحث إن شاء الله، لأبحث بشىء من التفصيل بعض جوانب الدين التاريخية والفلسفية والاجتماعية، مع وضع مقارنة بينها وبين مفهوم الدين فى الفكر الإسلامى. والجدير بالذكر أن هناك آراء هى عبارة عن فروض يمكن أن يبرهن الإنسان على عكس ما تذهب إليه على رأى الموسوعة العربية.

ولكنى فى هذا الموضع على الأقل، سأبحث فى أصل الكلمة لغويا والاستعمال القرآنى لها.

فكلمة (دين) أوردها لسان العرب(٩) بعدة معان نذكر منها:

١ ـ **الدين:** بمعنى الجزاء والمكافأة: ودنته بفعله دينا: جزيته. فقيل أن: الدين المصدر، والدين الاسم.

وفى المثل: كما تدين تدان، أى بمعنى كما تجازى تجازَى.

ومنه قوله تعالى: ﴿أَئِنَّا لَمَدِينُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [الصافات] أى مجزيون محاسبون

٢ ـ **الدين**: الحساب، ومنه قوله تعالى ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ...(٤)﴾ [الفاتحة]. وقيل معناه مالك يوم الجزاء. وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ...(٣٦)﴾ [التوبة] أى ذلك الحساب الصحيح والعدد المستوى.

٣ ـ **الدين**: الطاعة، وقد دنته ودنت له: أى أطعته، قال عمرو بن كلثوم:

وأياما لنا غـرا كـراما عصينا الملك فيها أن ندينا

٤ ـ **الدين**: العادة والشأن، تقول العرب: ما زال ذلك دينى وديدنى: أى عادتى.

٥ ـ **الدين**: القهر والإخضاع، يقال: دنتهم فدانوا، أى قهرتهم فأطاعوا، وأتى منه الديان: وهو فعال من دان الناس أى قهرهم على الطاعة.

يقول الأعشى مخاطبا الرسول ﷺ: يا سيد الناس وديان العرب.

والديان: هو الله عز وجل، والديان: القهار، وقيل: معناه الحاكم والقاضى. ومنه قول ذى الأصبع العدوانى:

لاه ابن عمك، لا أفضلت فى حسب فينا، ولا أنت ديانى فتخزونى

أى لست بشاعر لى فتسوس أمرى.

٦ ـ **الدين**: السياسة، يقال: دنته، ودينت فلانا أى وليته سياسته.

ولقد وردت الكلمة بمعان عدة منها: السلطان، والمعصية، والورع، والذل. ومن خلال التحقيق اللغوى للكلمة، وللاستعمال الاصطلاحى الوارد فى القرآن الكريم لها، نستطيع أن نحدد مدلول الدين على أنه: «تلك القواعد الكلية العامة، المنظمة لحياة الإنسان فى جميع نواحيها، سواء فى عبادته لربه أو صلته بنفسه، وبمن حوله من بنى جنسه، أو فى علاقته بمخلوقات الله الأخرى.

وهذه القواعد هى الأصول التى أتى بها الإسلام على لسان محمد رسول الله ﷺ، فالإسلام هو الدين الحق المنظم لحياة الإنسان فى كل نواحيها سواء الاعتقادية أو العملية أو الخلقية وغيرها.

وهذا ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ...(١٩)﴾ [آل عمران]. وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ...(٨٥)﴾ [آل عمران].

وقد أكد القرآن وحدة الدين، فى أصوله الأولى وإن اختلفت شرائعه اختلاف الأزمان، وهو اختلاف لا ينال من الدين؛ ذلك لأن الشرائع مرتبطة بالطاقات الإنسانية وهى مختلفة، وقد جرت سنة الله تعالى ألا يكلف إلا بما يحتمل دفعا لما يثور فى النفس العاجزة من شكوك تهز إيمانها وتضعف يقينها. فضلا عن أن الأصول الأولى للأديان أغلبها يرجع إلى القلب لا إلى الجوارح فالتكليف بها يسير، لا تقف دونه عقبة، ولا يصده عجز فى الطاقة أو ضعف بها، ويقول الله تعالى: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾﴾ [البقرة].

قال الإمام محمد عبده فى معنى هذه الآية: «خلاصة هذه الوصية هى عقيدة الوحدانية فى العبادة، وإسلام القلب لله تعالى والإخلاص له، وتكرار لفظ «الإسلام» فى هذه الآية يراد به تقرير حقيقة الدين» (١٠) وأيضا قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ... ﴿١٣﴾﴾ [الشورى]. ونص القرآن الكريم على أن دين الله فى جميع الأزمان هو إفراده بالربوبية والاستسلام له وحده بالعبودية وطاعته فيما أمر به ونهى عنه مما هو مصلحة للبشر وعماد لسعادتهم فى الدنيا والآخرة (١١).

ومن هذا يتضح أن كلمة الدين وردت بمعناها اللغوى فى الاستخدام القرآنى، وثبت بذلك أن جوهر الدين واحد، وهو الخضوع والطاعة الكاملة للخالق الواحد عز وجل، واتباع ما أنزل من شرائع لتحكم وتنظم جميع نواحى الإنسان الاعتقادية والعلمية والخلقية.

أما مسألة العبادات والمعاملات فهذه من الأمور التى اختلفت فيها الأديان الصحيحة، سابقها مع لاحقها، والحكمة فى ذلك جلية واضحة لمن يلحظ الترقى الذى يجرى على الإنسان وتطور أفكاره بمرور الزمان، وعليه كان هناك ما يسمى بترقى الأديان وتطورها وفق ترقى الإنسان وتطوره بما يناسب كل شريعة لمن نزلت لهم، وهذا يظهر رحمة الله تعالى ورأفته فى إيتاء كل أهل زمان ما علم فيه خيرهم وسعادتهم وإصلاح أمرهم وما يلائم زمانهم.

يقول الإمام محمد عبده: «جاءت أديان، والناس من فهم مصالحهم العامة، بل والخاصة، فى تطور أشبه بطور الطفولية للناشئ الحديث العهد بالوجود، لا يألف منه إلا

ما وقع تحت حسه، ويصعب عليه أن يضع الميزان بين يومه وأمسه، وأن يتناول بذهنه من المعانى ما لا يقرب من لمسه، ولم ينفث فى روعه من الوجدان الباطن ما يعطفه على غيره... فلم يكن من حكمة تلك الأديان أن تخاطب الناس بما يلطف فى الوجدان أو يرقى إليه بسلم البرهان بل كان من عظيم الرحمة أن تسير بالأقوام - وهم عيال الله - سير الوالد مع ولده فى سذاجة السن.. فأخذتهم بالأوامر الصادعة والزواجر الرادعة وطالبتهم بالطاعة وحملتهم فيها على مبلغ الاستطاعة ...وفرضت عليهم من العبادات ما يليق بحالهم هذه.

ثم مضت على ذلك أزمان علت فيها الأقوام وسقطت.. وتقلبت فى السعادة والشقاء أياما وأياما، ووجدت الأنفس بنفث الحوادث ولقن الكوارث،شعورا أدق من الحس وأدخل فى الوجدان لا يرتفع فى الجملة عما تشعر به قلوب النساء أو تذهب معه نزعات الغلمان، فجاء دين يخاطب العواطف ويناجى المراحم... وسن للناس سننا فى عبادة الله تتفق مع ما كانوا عليه... فلاقى من تعلق النفوس بدعوته ما أصلح من فاسدها... ثم لم يمض عليه بضعة أجيال حتى ضعفت العزائم البشرية عن احتماله... ووقر فى الظنون أن اتباع وصاياه ضرب من المحال... وانحرف الجمهور الأعظم منهم عن جادته بالتأويل، وأضافوا عليه ما شاء الهوى من الأباطيل... فصرحوا بأن لا وفاق بين الدين والعقل، وأن الدين من أشد أعداء العلم... فتقوض الأصل... وحلت القطيعة محل التراحم، والتخاصم مكان التعاون، والحرب محل السلام، وكان الناس على ذلك إلى أن جاء الإسلام...فجاء الإسلام يخاطب العقل... وبين للناس ما اختلفوا فيه... وبرهن على أن دين الله فى جميع الأجيال واحد... وأن الله لا ينظر إلى الصور، ولكن ينظر إلى القلوب... وجعل روح العبادة الإخلاص...وأن الدنيا مزرعة الآخرة ولا وصول إلى خير العقبى إلا بالسعى فى إصلاح الدنيا» (١٢).

فالدين - كما سبق القول - عند الله الإسلام، والإسلام هو حقيقة جميع الأديان السماوية، فالعقيدة التى تبنى عليها كل الأديان والتى أساسها الإيمان بوجود الله - عز وجل-هى دعوة كل الرسل منذ آدم ـ عليه السلام ـ إلى بعثة خاتم النبيين محمد ﷺ، فما هو الإسلام الذى ختم به محمد ﷺ الرسالات السماوية؟ وما هى الأمور التى يقوم عليها؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه فى الفقرة التالية:

الإسلام:

أصل الكلمة فى اللغة من مادة «سلم».

والسلم والسلم الاستسلام، والإسلام والاستسلام: الانقياد. وورد فى لسان العرب[١٣] يقال: فلان مسلم يعنى أحد قولين:

أحدهما: هو المستسلم لأمر الله.

وثانيهما: هو المخلص لله العبادة، وذلك من قولهم سلم الشىء لفلان أى خلصه، وسلم له الشىء: أى خلص له.

وروى عن النبى ﷺ أنه قال: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده».

- المستشرقون وأصل الكلمة:

يعتقد بعض هؤلاء القوم بأن اسم« إسلام» يرجع إلى معنى الخضوع لإرادة قاهرة دون وعى واختيار من المسلم.

فجولد تسيهر فى كتابه «عقيدة الإسلام وشريعته» يقول: إن إسلام بمعنى خضوع، أى المؤمن لله، وهذه الكلمة هى أوفى من أى كلمة غيرها فى تعيين المنزلة التى جعلها محمد للمؤمن فى علاقته بمعبوده عليها طابع ظاهر من الشعور بالتبعية لقدرة لا تحيط بها حدود، ويجب على الإنسان أن يستسلم لها متبرئا من كل حول وقوة.

وهذا ما ألمح إليه المستشرق «أرنولد» فى معرض حديثه عن مادة «إسلام» فى دائرة المعارف الإسلامية، ولا يختلف قول «بانتجر» فى كتابة «أديان العالم» مع قول«جولد تسيهر» فى شىء.

ولقد تصدى الشيخ مصطفى عبد الرازق، للرد على هذه المغالطات فى تعليقه على مادة «إسلام» التى كتبها «أرنولد» فى دائرة المعارف الإسلامية.

ولأهمية ذلك التحقيق العميق لكلمة «إسلام» الذى قام به الشيخ مصطفى عبد الرازق، فإننى سأورد تلخيصا له، عن دائرة المعارف الإسلامية[١٤].

فبعد أن وضع منهجا محددا فيه النقاط التى سيتناولها،أورد قول المستشرقين السابق الإشارة إليه، ثم عرض لقول سيد أمير على فى معنى «إسلام» حيث قال فى كتابه «روح الإسلام»: «ومن أجل وضع تقييم دقيق لدين محمد، يكون من الضرورى أن نفهم بالضبط المغزى الحقيقى لكلمة إسلام: فكلمة سلم «سلاما» فى مدلولها الأولى

تعنى أن يكون ساكنا أو مطمئنا فى راحة، وأن يقوم المرء بواجبه، وأن يستلم حقوقه، وأن يكون فى سلام فعلى. أما مدلولها الثانوى فيعنى أن يسلم المرء نفسه لله الذى يصنع السلام. والاسم المشتق من هذه الكلمة، يعنى السلام والتحية، والسلام، والخلاص، ولا تشمل هذه الكلمة، كما هو مفترض فيها بشكل عام، الخضوع المطلق لإرادة الله، ولكنها تعنى على العكس من ذلك، الكفاح من أجل الصالح»[١٥].

واعتبر المستشرقون معنى الانقياد الذى فسر به «سيد أمير على» لفظ «إسلام» انقيادا مطلقا لإرادة لا حدود لسلطانها.

ثم أورد الشيخ عبد الرازق معنى الإسلام الشرعى عند سيد أمير بأنه الكد فى تحرى الرشد والتماس الفلاح بتزكية النفس، كما يؤخذ من قوله تعالى:

﴿وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا ﴿١٤﴾﴾ [الجن].

وقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴿١٠﴾﴾ [الشمس].

وهذا يستلزم معنى الطاعة الإرادية ظاهرا وباطنا. «والرشد» هو الهدى والفلاح وهو الذى يهدى إليه القرآن من تصديق خبر الله وامتثال أمره.

ويعرض الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى تعسف المستشرق «إدوارد سل» فى فهم رأى سيد أمير على، وذلك فى مقالته عن الإسلام بدائرة المعارف الدينية والخلقية: ومن رأى «إدوارد سل» أن اعتبار المؤلفين الأوربيين أن لفظ «إسلام» يعبر عن الإذعان التام لإرادة الله فى كل شئون العقائد والأحكام، توسع فى فهم معنى اللفظ، إذ هو إنما يدل على الإذعان العلمى، ويستشهد بقول سيد أمير على، بأن الإسلام هو تحرى الرشد.

ثم يجعل «إدوارد سل» كل ما ورد فى الاستعمال القرآنى عن لفظ «إسلام» ومشتقاته مؤديا معنى الانقياد الظاهر والطاعة الشكلية بالجوارح (*).

ويزعم بدون سند-على حد قول الشيخ مصطفى عبد الرازق - أن المفسرين مجمعون على استعمال اللفظ فى معنى آلى.

ويدلل على ذلك بقوله: إن هذا يتفق وعدم ورود كلمة (إسلام) فى السور الأولى، إذ هى لم ترد إلا ثمانى مرات، منها ست فى السور المدنية واثنتان فى السور

(*) وقد ترجم هذه المقدمة التى كتبها سل لكتابه «ترجمة القرآن» إلى العربية الشيخ ناصف اليازجى ولم يشأ أن يذكر اسمه، وفيها بعض ما ذكرته من الحديث عن القرآن ومصادره وهو العنوان الذى يؤثره بعض الدارسين المسلمين فى العصر الذى يعيش فيه، وقد تأثر بهذه المقدمة وبما أثارته من قضايا بعض الذين كتبوا فى الشعر الجاهلى ومصادره.

المكية الأخيرة، ويرجع ذلك إلى أن أركان الدين العملية لم تصر جزءا منه على وجه قاطع حتى كون محمد دينه فى المدينة.

ويخلص من ذلك إلى أن لفظ « إسلام» عندما ينظر إليه من وجهة النظر المحمدية يفقد كثيرا من جماله الروحى الذى تجمع حول فكرة الخضوع التام لإرادة الله، ويصبح مؤيدا للمبدأ اليهودى القائل بأن المهم ليس هو روح الشريعة بل المهم هو مراعاة الأداء الصورى لواجبات شكلية ظاهرة.

ويؤكد الشيخ مصطفى عبد الرازق على أن هذا المعنى لا يمكن أن يؤخذ أو يفهم من عبارات سيد أمير على ما يؤيده، وهذه المحاولة التى قام بها «إدوارد سل» لا تقوم على أساس من اللغة أو الاصطلاح الشرعى؛ لأن ما ذكره القرآن الكريم من لفظ «إسلام» وما اشتق منه مقابلا للإيمان ومخالفا له بحيث يدل الإسلام على العمل الظاهر، والإيمان على التصديق، لا يعدو أربع آيات فقط.

أما إجماع المفسرين على استعمال لفظ «إسلام» فى معنى آلى فغير صحيح كما يتضح لكل مطلع على التفاسير المختلفة للقرآن الكريم.

كما أن عدم ورود لفظ «إسلام» فى السور الأولى لا ينتج ما يريد أن يستنتجه المؤلف، فقد وردت فى القرآن الكريم صيغة اسم الفاعل من أسلم فى (٣٩) آية، المكيات منها ٢٤ والمدنيات ١٥، وبعض هذه المكيات فى سور غير متأخرة كما فى آية(٣٥) من سورة القلم وهى السورة الثانية فى ترتيب نزول القرآن الكريم.

وللمستشرق «كارادى فو» رأى فى معنى كلمة«إسلام» وأصلها فى كتابه (مفكرو الإسلام، ج٣،ص٥٥) على الوجه الآتى:

«وكان من يتبع إبراهيم يسمى حنيفا، ومعناه المائل، لأنهم مالوا عن عبادة الأصنام التى كانت قد فشت فى العالم، أو يسمى المسلم أى الذى يجدد ويصون الشىء سالما، وذلك بأنهم جددوا وصانوا التوحيد الخالص، وتفسير مسلم بأنه المستسلم لله أو المسلم نفسه لله أبعد غورا فى التصوف من أن يكون المعنى الأصلى» (١٦).

وهذا الرأى - كما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق - غير صحيح لغويا، لأن لفظة « إسلام» ليس فيها ما يؤيد هذا التفسير على مقتضى الأصول اللغوية وقواعد الاشتقاق، وليس من مدلولاتها الصون أو التجديد، ولا تفيد صيغة «أفعل» أحد هذين المعنيين(١٧).

بعد عرض الشيخ عبد الرازق لأقوال المستشرقين والرد عليهم، انتقل إلى شرح النظرية الصحيحة عن معنى كلمة «إسلام» فبدأ بشرح معناه فى اللغة حيث قال: من

تأمل فيما ذكره اللغويون من معانى مادة «سلم» على اختلاف ألفاظها وصيغها متحريا البحث عما يصلح أن يكون أصلا تتفرع عنه سائر المعانى، وجد... أن السِّلام (بكسر السين) والسلم (بكسر اللام) الحجارة الصلبة، سميت بذلك لسلامتها من الرخاوة، والواحدة سلمة، واستلم فلان الحجر الأسود هو افتعل من السلمة، وأن السَّلَم (بفتحتين) شجر عظيم له شوك، ورقه القرظ يدبغ به، واحده سَلَمة (بفتحتين)، كأنما سمى بذلك لاعتقادهم أنه سليم من الآفات، ويقال منه سلمت الجلد (بفتح اللام) أسلمه (بكسرها) إذا دبغتها بالسلم، ولعل هذه المعانى هى التى ينبغى أن تكون الأصل الأول لمادة «سلم» وعنها تفرعت جميع الاستعمالات الأخرى. واشتق العرب من هذه المعانى المادية المحسوسة المجردة والقريبة إلى حياة البداوة معانى أخرى مولدة - على حد قول الشيخ عبد الرازق - وهى كما وردت فى لسان العرب(١٨):

١- معنى الخلوص من الشوائب الظاهرة أو الباطنة.

٢- معنى الصلح والأمان.

٣- معنى الطاعة والإذعان، والاستسلام.

ويرد اللغويون، السلام الذى هو من أسماء الله الحسنى، والسلام بمعنى التحية، والدعاء - إلى معنى الخلوص والسلامة من الآفات والمكاره، ويرد فعل «أسلم» فى الاستعمال اللغوى على أحد أمرين:

أولهما: أن يستعمل لازما، فيكون بمعنى الدخول فى السلم أى الصلح أو الطاعة، ومنه قول العرب أصبح، أى دخل فى الصبح.

ثانيهما: أن يستعمل متعديا، وهو تصيير الفاعل قبل دخول الهمزة مفعولا. فأسلم الشيء لفلان منقول بالهمزة عن سلم الشيء لفلان أى خلص له من غير منازع.

ولفظ «إسلام» مصدر «أسلم» لازما كان أو متعديا، صفة أو مصدر فهو صالح للدلالة على كل ما يدل عليه الفعل من المعانى الوارد ذكرها أعلاه.

وورد استعمال كثير من مشتقات هذه الكلمة فى القرآن الكريم بمعانيها اللغوية: من مثل قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَّ شِيَةَ فِيهَا ...﴿٧١﴾﴾ [البقرة] أى أنها خالصة مبرأة من الشوائب الظاهرة والباطنة.

وقوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴿٨٩﴾﴾ [الشعراء].

وقوله تـعالى: ﴿ فَلا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ ﴿٣٥﴾ ﴾ [محمد] بمعنى الصلح.

وقوله تـعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٦١﴾ ﴾ [الأنفال].

وأتت الكلمـة بمعنى الانقـياد والخـضوع فى مـثل قوله تعـالى: ﴿ بَلْ هُمُ الْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ ﴿٢٦﴾ ﴾ [الصافات].

وللالفاظ العربية معان عند العرب هى حقائق لغوية، قد وضعها الشرع فى معان جرى عرف الفقهاء وغـيرهم من العلماء على تسميتها بالأسمـاء الشرعية، فنجد المعنى اللغوى والاصطلاحى للكلمـة، وحديثا يقولون مـعناه القانونى، أو غيره حـسب مجال الدراسة، ومثل الأسماء الشرعيـة الصلاة والصوم والحج وغيرها، وترد فى كتب أصول الفقه خلافات حول هذا الأمر هل ما استـعمله الشارع من أسماء اللغة كالصلاة والصوم والإيمان، هل خرج بـها عن معناها اللغوى إلى مـعنى جديد مستـحدث، أم الأمر لم يخرج عن استعمالها مجازيا جاريا على أسلوب وضعها فى اللغة.

والأصل إن المعانى الشرعيـة أساسها المعانى اللغوية، والصلة وثيقـة بينهما، وقد تعرض المفسرون، واللغـويون، وغيرهم من الباحثين إلى المعنى والمفـهوم الشرعى لكلمة «إسلام» وصلتـه بالمفهوم اللغوى لهـذه الكلمة؛ ذلك لأن المصطلح كما هو مـقرر عند علماء اللغـات على اختلاف مـذاهبهم ليس إلا تطورا لحـياة الدلالة اللغوية - فى بيـئة خاصة تتعـارف عليه وتتعامل به. والبيئة هنا هى القـرآن الكريم؛ لأنه نزل واصفا لهذه المصطلحات لتتحدد بها المعانى الإلهية التى يريد سبحانه أن تكون فى عقول المدعوين بها واضحة بينة... ومحاولات بعض الدارسين من الأوربيين أن يحـملوها غير معانيها مما يفتح لهم الطريق لأن يجعلوا الإسلام فكرة كفكر البشـر تجرى مع الزمن فيضاف إليها، ويعـدل فيـها، ويحـذف منها - مـحاولات مـجافـية لأصـول المنهج العلمى فى درس اللغات، وبيان النواميس العامة التى تسيره.

فالقرآن الكريم كما سلف بيانه قد اسـتخدم الكلمة لمعنى شرعى خاص، اختلف العلماء فى تحديد هذا المفهوم، ولقد أرجـع الشيخ مصطفى عبد الرازق هذا الخلاف إلى ثلاثة مذاهب (١٩) هى:

١- أن الإسلام هو الايمان، ومعناه كما جـاء فى لسان العرب وباتفاق اللغويين التصديق، وهذا ما ذهب اليه الرازى فى تفسيره الكبيـر عند تعرضه لتفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ ... ﴿١٩﴾ ﴾ [آل عمران].

٢- البعض يقول بأن لفظة «إسلام» تطلق على الاصطلاح الشرعى على مفهومين:

أولهما: الإيمان. وذهب إلى هذا القول النووى فى شرحه على صحيح مسلم عن الخطابى.

وفسر الراغب الأصفهانى هذين المعنيين بأن أحدهما الإيمان وهو الاعتراف باللسان، والثانى فوق الإيمان وهو أن يكون مع الاعتراف باللسان اعتقاد بالقلب، ووفاء بالفعل، واستسلام لله فى جميع ما قضى وقَدّر.

٣- وفرقة ثالثة تقول: إن الإسلام فى المفهوم الشرعى يعنى ثلاثة معان(٢٠):

أولا - الاستسلام ظاهريا وباللسان والجوارح، مع إطلاق الإيمان على التصديق بالقلب فقط. وبهذا يكون الإسلام غير الإيمان.

ثانيا - أن الإسلام هو التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا، والإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، ومعنى ذلك أن الإيمان أعمق وأخص من الإسلام.

ثالثا - أن الإسلام والإيمان بمعنى واحد، وهما عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا. وعلى هذا جرى الإمام الغزالى فى الإحياء.

ويعزى الشيخ عبد الرازق هذا الخلاف إلى الفرق الإسلامية، ويربطه بخلافهم حول أكبر مسألة احتدم فيها النزاع بين الفرق، وهى مسألة مرتكب الكبيرة؛ فالمعتزلة: يجعلونه فى منزلة بين المنزلتين لا هو كافر ولا مؤمن بل فاسق.

والأشاعرة: لا يكفرون أحدا إلا إذا ارتكبه مستحلا له غير معتقد تحريمه.

والخوارج: يقولون أن مرتكب الكبيرة كافر ويزول عنه الإيمان بمجرد ارتكابه.

ثم يحدد الشيخ عبد الرازق الإسلام بأنه: « التوحيد وإخلاص الضمير لله» ويدلل على ذلك بالحجج الآتية:

١- أن القرآن الكريم نص على أن الدين واحد على لسان جميع الأنبياء والمرسلين وهو الإيمان بما يجب الإيمان به كإخلاص العبودية لله وتفرده ووحدانيته، وإنما الاختلاف يرد فى مسائل الشريعة والأحكام العلمية التى هى موضع للتغير بتغير الأزمان.

وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فى قوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ... (١٣) ﴾ [الشورى].

فالدين هو الإيمان بالأصول الدينية التى هى حقائق خالدة لا يدخلها النسخ ولا تختلف فيها الرسل، وهو المسمى فى عرف القرآن الكريم «إسلاما» وهو لا دين غيره عند الله.

٢- أن لفظة «إسلام» جاءت فى الكتاب الكريم مضافة فى ثمانى آيات، ست منها مدنية وآيتان مكيتان.

أما المكيتان فهما قوله تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ ... (١٢٥) ﴾ [الأنعام].

وقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ... (٢٢) ﴾ [الزمر].

والآيتان صريحتان فى أن الإسلام فيهما معناه الإيمان الخالص الذى موضعه الصدر أى القلب.

أما الآيات المدنية فهى:

قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰ إِلَى الإِسْلامِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٧) ﴾ [الصف].

وهو بمعنى الإيمان، حيث تدل عليه الآيات اللاحقة دلالة ظاهرة.

وفى قوله تعالى: ﴿ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا (٧٤) ﴾ [التوبة].

فالإسلام فى هذه الآية ذكر فى مقابل كلمة الكفر، وفى القرآن كثير من المقابلات بين الإسلام وما يشتق منه والكفر، كما فى قوله تعالى: ﴿ وَلا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ (٨٠) ﴾ [آل عمران].

وقوبل الإسلام بالشرك فى آيات عديدة، منها قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٦٧) ﴾ [آل عمران].

ومثل قوله تعالى: ﴿ ... قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٤) ﴾ [الأنعام].

٣- أن القرآن الكريم سمى أتباع محمد ﷺ ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ فى آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ

باللَّه وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ [البقرة].

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾ ﴾ [المائدة].

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧﴾ ﴾ [الحج].

وسماهم« المسلمين» فى آيات أخرى مثل قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾ ﴾ [آل عمران].

وفى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٧٧﴾ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴿٧٨﴾ ﴾ [الحج].

ومن هذا يتبين أن الإسلام والإيمان مترادفان وبمعنى واحد متفق غير مختلف، وفى هذا ما يكفى للرد على الذين يلتمسون سببا لخلافهم والتماس دقائق البحث واندفاعا وراء جموح النظر- على حد قول الشيخ عبد الرازق - ليجدوا منشأ لهم فى كتاب الله تعالى، وذلك فى ما ذكره من مقابلة بين الإسلام والإيمان على وجه يشعر بالتغاير بينهما، كما فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ... ﴿٣٥﴾ ﴾ [الأحزاب].

ومن هنا أقرر أن الإسلام الذى نعنيه هنا يتحدد وفق ما ذكرناه فى السابق، وفى ضوء المصطلحات التى فرغت من تحديد معناها، فهو الإيمان، والإيمان هو: «الاعتقاد الجازم بوجود الله تعالى، واجب الوجود، والذى لا يتطرقه شك، وما يتبع هذا الاعتقاد من التزام عملى بأوامر الله تعالى واجتناب ما نهى عنه، والتصديق بكل ما يصلنا من لدنه على لسان رسله وأنبيائه». وهذا هو معنى الدين أيضا، فالدين عند الله الإسلام.

وفى هذه المناسبة فإن هناك شبهة يرددها خصوم الإسلام، وتتمثل فى قولهم : بأن الإسلام هو إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والحج، والصوم، ، والإيمان باليوم الآخر فقط، ونحن نقول فى الرد على هذه الشبهة: إن منهج الله الذى أتيت على ذكر بعضه فيما سلف، قد وضعه تعالى لصلاح حياة الإنسان ،والذى يتمثل فى: افعل كذا ولا تفعل كذا.

والله تعالى حين يشرع للناس المنهج، يضع له هـذه القواعد، وهذه القواعد هى التى يسميها العلماء بالأركان ، والأركان جمع ركن ، والركن هو الشىء الذى يبنى عليه الأمر المراد،أو هو ما توقف الشىء على وجوده وكان جزءا من حقيقته كما فى الفقه (٢١).

فعندما نسمع الرسول ﷺ يقول: «بنى الإسلام على خمس. . . . . » (٢٢) نستنتج من ذلك أن الخمس هذه ليست هى الإسلام ،فالخمس هى الأركان التى بنى عليها الإسلام ،فمن يفسر الإسلام على أنه هذه الأركان ويقصره على العبادات، يكون قد جمد الإسلام،وجعل من الينابيع التى وضعها الله تعالى لتكون أركان الإسلام، هى الإسلام .والإسلام شىء مبنى على هذه الأركان،فمثلا عندما نقول: بنى هذا البيت على قواعد خمس،فإذن البيت هو غرفه ومرافقه وغير ذلك. ولكن لولا هذه الأركان لما قام البيت.إذن يجب أن نفهم أن الإسلام إنما جاء ليشمل كل حركة فى الحياة،من قمة لا إله إلا الله الى إماطة الأذى عن الطريق (*).

فكل عمل من هذه الأعمال الدنيوية الذى تصلح به حركة الحياة يعتبر جزءا من الإسلام، أى أن الإسلام ليس صلاة ولا صوما ولا زكاة ولا حجا وأن نؤمن باليوم الآخر فحسب، إنما هذه الدعائم هى التى يبنى ويقام عليها الإسلام.

فمثلا لو أن أحد المهندسين كلف ببناء قصر، فوضع الأساس وأقام أركانه التى يقوم عليها القصر، ثم ترك الباقى، فهل أقام معنى القصر الذى يراد منه، لا، إنه لم يفعل، وهذا ينطبق على ما يريده أعداء وخصوم الإسلام ومن لف لفهم. والذين هم مفتنون بعقولهم ويريدون أن يقننوا لحركة الحياة غير ما قنن الإسلام، ويريدون أن يقنعونا بأن الإسلام أمر تعبدى فى الخمس المذكورة فقط، ونعزل الإسلام عن حركة الحياة لكى يتحركوا فى الحياة كما يشاءون، ولكن الإسلام ليس كذلك، وإنما جاء لينظم كل حركة وسكنة فى الحياة، ومن ذلك فإن الرسول ﷺ علمنا كل شىء حتى الخراءة (أى كيف نقضى الحاجة البشرية).

وحيث إن الإسلام يشمل كل ذلك فى حياة الإنسان الاعتقادية والعملية وغيرها، فقد تعارف علماء الإسلام على تقسيم الدين إلى أصول وفروع، باعتباره منقسما إلى اعتقاد هو الأصل، وطاعة هى الفرع.

(*) انظر فى ذلك صحيح مسلم ج٤، ص ٢٠٢١.
ويقول ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون، أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق. والحياء شعبة من الإيمان» صحيح مسلم، ج ١، ص ٦٣.

فالإسلام مبنى على أمرين أساسيين لا توجد حقيقته، ولا يتحقق معناه الكامل إلا إذا أخذ هذان الأمران حظهما من التحقق والوجود فى عقل الإنسان وقلبه وحياته، وهما: العقيدة والشريعة، فما المقصود بالعقيدة؟ وما المقصود بالشريعة؟.

العقيدة: أصل الكلمة فى اللغة: من مادة «عقد».

فالعقد: نقيض الحل، أنشد ثعلب:

لا يمنعنك، من بغاء الخير، تعقاد التمائم

واعتقده كعقده، وعقدت الحبل والبيع والعهد فانعقد.

والعقد: العهد، والجمع عقود. والمعاقدة: المعاهدة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ①﴾ [المائدة]، وقيل هى العهود، أو هى الفرائض التى ألزموها.

وعقد قلبه على الشىء: لزمه. وفى الحديث: «الخيل معقود فى نواصيها الخير» أى ملازم لها كأنه معقود فيها.

والعقدة: الضيعة، وأيضا الأرض الكثيرة الشجر. ويطلق العرب كلمة العقد على الحائط الكثير النخل، ثم صيروا كل شىء يستوثق الرجل به لنفسه ويعتمد عليه عقدة، وفى الحديث: «أن رجلا كان يبايع وفى عقدته ضعف» أى فى رأيه ونظره فى مصالح نفسه(٢٣).

واعتقد كذا: بمعنى صدقه.

والعقيدة: ما عقد عليه القلب، وأيضا العقيدة تأتى بمعنى الضمير.

والعقيدة ما يدين الإنسان به، فمثلا يقال: «له عقيدة حسنة». أى سالمة من الشك، والجمع: عقائد، والاعتقاد: اطمئنان القلوب على شىء ما يجوز أن ينحل عنه، والمعتقد: مصدر الاعتقاد، وما يعتقد الآن من أمور الدين يسمى معتقدا (٢٤).

العقيدة فى اصطلاح المسلمين:

والعقيدة كموضوع للاعتقاد الذى هو اعتناق فكرة والتسليم بصدقها وصحتها، لاعتبارات عقلية أو وجدانية، فهى ما لا يقبل الشك فى نظر معتقده، أو ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، على رأى الجرجانى.

وهى الجانب النظرى الاعتقادى الذى يطلب الإيمان به أولا وقبل كل شىء إيمانا لا يرقى إليه شك، ولا تؤثر فيه شبهة، ويرتكز على النصوص الواضحة القطعية التى أجمع المسلمون عليها، وهى أول ما دعا إليه الرسول ﷺ، بل هى دعوة كل رسول من آدم إلى محمد خاتم النبيين عليهم الصلاة والسلام أجمعين(٢٥).

وتقوم العقيدة الإسلامية على ستة عناصر، جمعت فى قوله تعالى: ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٥) ﴾ [البقرة].

وقول الرسول ﷺ فيما روى عنه من حديث جبريل عليه السلام: «أخبرنى عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى»(٢٦).

الشريعة:

أصل الكلمة من مادة «شرع».

شرع الوارد يشرع شرعا وشروعا: تناول الماء بفيه.

وشرعت الدواب فى الماء: أى دخلت.

والشريعة والشراع والمشرعة: المواضع التى ينحدر الماء منها.

قال الليث: وبها سمى ما شرع الله تعالى للعباد، وما سنَّ من الدين وأمر به كالصوم والزكاة والحج وغيرها من سائر أعمال البر، ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ (١٨) ﴾ [الجاثية].

وقوله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا .. (٤٨) ﴾ [المائدة]. قيل فى تفسير هذه الآية، الشرعة: هى الدين، والمنهاج هو الطريق، وقيل: الشرعة والمنهاج جميعا الطريق، والطريق هنا هو الدين، ولكن اللفظ إذا اختلف أتى به بألفاظ يؤكد بها القصة والأمر، كما قال عنترة:

.... أقوى وأقصر بعد أم الشيم

فمعنى أقوى وأقصر واحد على الخلوة إلا أن اللفظين أوكد فى الخلوة (٢٧)، ويقول الجرجانى: إن الشريعة هى الائتمار بالتزام العبودية، وهى الطريق فى الدين أيضا(٢٨).

من هذا نستطيع أن نقـول: إن الشريعة الإسـلامية: هى النظم التى شرعـها الله وشرع أصولهـا، ووضعها ليـأخذ الإنسان بها فى صـلاح حياته، وتنظيم علاقـته بربه، وسبيل ذلك هو التزامـه بأداء العبادات كالصلاة والصوم والحج وغـير ذلك من العبادات والواجبات الأخرى، وفيـما بينه وبين أخيه المسلم أينما كان، وسبـيل هذه العلاقة تبادل الود والمحبة وتكـوين الأسرة وغيرها. وفى علاقـته بأخيه الإنسـان، وذلك بنشر السلم العام والتعاون على تقدم الحياة الإنسانية بما يربحها ويسعدها.

وفى عـلاقتـه بالكون، بالبـحث والتأمل، والتـدبر فى مـخلوقات الله تعـالى، واستـخدام آثار الحقـائق العلمية فى رقى الإنسـان وتطوره، وعلاقتـه بالحياة، والتـمتع بطيبات ما أحل الله تعالى فيها دون إسراف ولا تقتير(٢٩).

فالعقيـدة أصل والشريعة فرع، والعقيدة هى الأسـاس الذى تبنى عليه الشريعة، وبهذا فإنـه لا وجود للشريعة فى الإسـلام إلا بوجود العقيـدة، أى أن الأمر الإسلامى يحتم اجتماع الشريعة والعقـيدة، بحيث لا تنفرد إحداهما دون الأخرى، على أن تكون العقـيدة هى منبع الشريعة، وتكون الشـريعة تأكيـدا على انفعال القلب بتلك العـقيدة، وعليه فـإن من آمن بالعقيـدة، وألغى الشريعـة أو أخذ بالأخيـرة وترك أمر الأولى، لا يكون مسلما عند الله تعالى (٣٠).

ومن ذلك قول الرسول - ﷺ - عندمـا سئل عن الإيمان من قبل جـبريل - عليه السلام - فقال: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكتـه وكتبه وبلقائه ورسله. وتؤمن بالبعث، ثم قال: ما الإسـلام؟ قال: الإسلام أن تعبد الله ولا تشـرك به، وتقيم الصلاة، وتؤدى الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان» (٣١).

فإذا كانت العقيدة - كما سـبق - هى الأصل والدعامة الأساسية التى يرتكز عليها الإسلام بأصوله وفروعه، وبه وعليه تقوم جـميع حقائق الكون، وحيث إن أهم جوانب العقيدة الإسلامية، هو الإيمـان بوجود واجب الوجود، وهذا الإيمان يستلزم الإيمان بما أمر به واتبـاع ما أنزل من شرائع، فـإننى سأقتـصر على دراسة هذا الجـانب الذى يمثل جوهر العقـيدة الإسلامية، والحـقيقة الأولية الثـابتة لدى جميع المؤمنين بالحق سـبحانه وتعالى، حيث إثبـات وجوده يستلزم باقى الأمور الأخرى. فضـلا عن أن كل ما حولنا اليوم يتـحدى هذه الحقـيقة الكبرى، يتـحداها بشدة الإنكار، أو بـاستهزاء اللامـبالاة، ويتحداها البعض بنقضها أو باعتبارها غـير ذات موضوع بالنسبة لما هو عليه الإنسان وما هو صائر إليه. حتى واقعنا الإسلامى يتحدى فى بعض جوانبه هذه الحقيقة أيضا، وهذا هو الأمر الغـريب والشىء المريب؛ لأن أكثرنا يجهل حـقيقة الاعـتقاد الإسلامـى - كما

سبق وأن أشرنا ـ وجمال الحياة الإسلامية. فالشيوخ وحدهم الذين يعرفون الله ويذكرونه، وهم وحدهم الذين يعبدونه، أما الشباب فإنهم مشغولون عن الله تعالى بآلهة أخرى، ويتبعون إله أوربا الذى خدعهم ببريقه ولمعانه، وهم لا يشعرون أى منقلب سينقلبون، ولا مفاضلة بين عالم الآباء الذين يعيشون فى عالم يقين وطمأنينة، وعالم الأبناء من الشباب الذين يعيشون عالم شك وتمرد وقلق ومتعة زائفة، فأى العالمين هو عالم الغد: الآباء أم الأبناء؟ (٣٢).

وروح المدنية المعاصرة هى روح كل الظواهر المتغيرة، التى تعتبر التحدى الأكبر والأهم، للروح الإسلامية خاصة، والروح الدينية عامة، وهى روح الغيب الذى لا يتغير أبدا، فالله تعالى هو الأول والآخر، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ... ﴿١١﴾﴾ [الشورى] و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ.... ﴿٨٨﴾﴾ [القصص] تسع رحمته كل شىء ويضيق عنها كل شىء، وهذا التحدى لجميع الأديان الذى يتمثل فى قول أحد علماء المسيحية: «إن العدو الحقيقى للإسلام والمسيحية واليهودية... فى هذا الزمان لم يعد منها بل صار خارجا عنها، فهو عدو جديد أخرجه التمدن الجديد، وهذا العدو اللدود تطربه أصوات تنازع الأديان بعضها مع بعض ويثلج صدره سرورا كلما رآها يكفِّر بعضها بعضا ويطعن بعضها على بعض، وهذا العدو الذى يهددها على السواء والذى إذا استطاع هدم واحدة منها هدم معها الباقيات بلا مراء، هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواه» (٣٣).

«فالروح الإسلامية كينونة، والروح المدنية صيرورة، وهذه الروح منطلقة فى اكتشاف قوانين الصيرورة والتغير المادى، متجاهلة ما لا يتغير، جاحدة له أو ساخرة منه»(٣٤).

فالخلاف والتحدى هنا فى القمة بين الإسلام والمادية الإلحادية، وعليه فإننى سأجعل حديثى عن إثبات وجود الله «واجب الوجود» والرد على الدعاوى الإلحادية المادية فيما يلى.

البراهين الفلسفية والعلمية والقرآنية على وجود الله تعالى

إن التحدى الذى يتمثل ـ كما سبق القول ـ فى تلك المواجهة بين الروح الإسلامية الإلهية، والروح المدنية المعاصرة المتغيرة، قد خلق فى النفوس وخاصة فى نفسية المسلم حالة من الصراع، تلك التى توصف بأنها صراع بين الدين والعلم، وذلك منذ أن ابتدأ التفاعل بين الحضارتين الإسلامية والغربية فى أواخر القرن الثامن عشر. وأدى هذا

الصراع إلى إنجاب تلك العلمانيــة الغربية العقيمة ـ على حد تعــبير مالك بن نبى ـ التى تتمثل فى فصل الدين عن الدولة، وازدواجية التعليم وغير ذلك، وما أدى إليه من فصام فى الشخصية المسلمة، وربما ورث انقساما حادا فى نفس المسلم، خلق جيلا متشككا فى قيمه ومبادئه الإسلامية الأصلية، وولد فيه حالة من الجفوة والنفور مما هو إسلامى، وما هو قديم فيه.

وليس هذا التحدى العاتى بجـديد كل الجدة فى تاريخ الإسلام أو تاريخ التدين، فالقرآن يخـبرنا بأن الدهريين تصدوا لمحمـد ﷺ معلنين أن لا شىء إلا الدهر، وأنه هو وحده الذى يهلك ويحيى ويميت، والقرآن ينبئنا أيضا أن الطبيعيين جابهوا إبراهيم بالنار والقمـر والشمس، فلما رآها تأفـل (أى تتبدل وتتـغير بين ظلمـة ونور) قال: لا أحب الآفلين» (٣٥).

ولهؤلاء الدهريين والطبيعيين أسمـاء أخرى قديمة وجديدة، فهم حينا ماديون أو حسيون، أو زمانيون، أو تطوريون، أو ذرائعيون، أو وجوديون، أو ظواهريون، ولكنهم يستوون جميعا فى التوقف عند ظواهر التغير، ومعالم الوجود، ونواميس الحركة والتنكر للذات أو الجوهر الذى يقوم وراء هذا التـغير، ويظل كما هو كـائنا وموجودا بذاته وإن تغير كل شىء (٣٦).

وإذا كان علماء الكلام قد واجهوا تحديات الدهريين والطبيعيين بمنهج علم الكلام قديما، وخـدموا العقيدة الإسلامـية وصانوها بما وضعوه من منهج كـلامى جدلى لصد الفلسفة وتحدياتها، فإن الأمر فى العصر الحـديث يختلف عن سابقه، والقضية الإيمانية المعاصرة تواجه تحديات مختلفة، وفى مقدمتها الإلحادية المادية المعاصرة.

وهذه تفرق عن الفـلسفة وأصـولها التى واجهـها علماء الكـلام قديما بمنهـجهم الجدلى؛ وذلك لأنها بالإضافة إلى الفلسفة وتفرعاتها فإن لها دعامة كبيرة تقوم عليها ألا وهى الدعوى العلمية المقامة على التجـربة الحسية. من هذا فإن منهج التصدى لمثل هذه المسائل، لا يغنى فيه علم الكلام شيئا، فضلا عن أن منهجه قد واجه نقدا شديدا قديما وحديثا.

يقول مـحمود قـاسم: «إن علماء الكلام، وإن ظنوا أنهـم أقرب إلى روح الدين فإنهم لم ينصفوا أنفســهم، ولم ينصفوا الفلاسفة؛ لأن منهجهم كان منهـجا واهيا بعيدا عن منهج القرآن فى كثير من المسائل؛ لأنه منهج جدل، وليس منهج إقناع، وهو أعجز عن أن يقنع علماء الكلام أنفســهم، بدليل أنهم لم يؤلفوا جبهة واحدة، واختلفـوا فيما بينهم، ولم يفطنوا إلى مـا فطن إليه ابن رشـد، وهو أن خلافهم فى كـثيـر من الأمور يرجع سببه إلى عدم تحديدهم لهذه الأمور أو إلى سوء تحديدها» (٣٧).

ومن جانبى، فلن أسير على منهج النقد للآخرين كما ورد فى العبارة السابقة، ولكن حسب اعتقادى أن المسألة الاعتقادية ترجع إلى عدة عوامل داخل النفس الإنسانية بمعناها الواسع، فمعرفة الحق سبحانه وتعالى، تأتى من ينابيع مختلفة ومصادر متنوعة يتوجها القذف الربانى فى داخل النفس الإنسانية التى ارتضى لها الله تعالى الهداية: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ ... ﴿١٢٥﴾﴾ [الأنعام]. وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ... ﴿٢٢﴾﴾ [الزمر].

ولكن هذا الأمر ليس بدعوى الصوفية، ولكنه يحتاج إلى مقدمات وتأملات مسبقة كالتى وجدناها عند العالم الإنجليزى «نيوتن» عند اكتشافه للجاذبية الأرضية، بينما هو جالس تحت شجرة وسقطت إحدى ثمارها، وهو فى موقفه التأملى ويدور فى ذهنه عدة أفكار عن القوانين الرياضية والتجارب العلمية السابقة على عصره.

ونجد مثلها كذلك، عند مكتشف الآلة البخارية، حينما لاحظ ارتفاع الغطاء ونزوله بينما كان الإناء فوق النار.

ونحن نعلم أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ لم يخلق واحدا من البشر يشبه آخر فى جميع تكويناته وتركيباته النفسية أو حتى أسلوبه وطريقته فى الإحساس. صحيح أن هناك فيما بين البشر صفات كثيرة مشتركة، ولكن الشعور النفسى الداخلى يختلف من إنسان إلى آخر، ففيهم المعتدل، ومنهم المتطرف، ومنهم من يعيش وينمو عقله فى جو فكرى فلسفى، ومنهم من ينمو إدراكه العاطفى ووجدانه الروحى فى وسط دينى صوفى، ومن الناس من هو ذو سجية مستقيمة سوية، أو منهم من هو ذو طبيعة ذوقية جمالية.

فالله ـ سبحانه وتعالى ـ خلق الناس أطوارا وعلى قدر مختلف متفاوت فى الفهم والمعرفة، ففى الناس من يذهب وراء عقله، ومنهم من يمشى وراء قلبه، والبعض الآخر يرفع لواء الضمير، وفيهم من يخرج على هذا كله لشىء أخطر، وعدم تساوى القدرة البشرية أو العقل البشرى يعنى أن الناس سوف تختلف، ومن هنا ظهرت عدة اتجاهات فى العقائد والعبادات والمعاملات: مذاهب فلسفية، وفقهية، وكلامية، ومتصوفة وغيرها، فكان طبيعيا أن يبدأ الاختلاف والمعارضة وخاصة بعد ظهور المذاهب الفلسفية، وبداية النظر العقلى. واستخدام أساليب البحث ووسائل المعرفة الحسية والعقلية وغيرها (٣٨).

وعليه فنحن فى بحثنا هذا سنعرض لآراء أهم الفلاسفة والعلماء قديما وحديثا فى إثبات وجود الله تعالى وبراهينهم المختلفة. ولن نتعرض لها بالنقد أو التفنيد، وذلك

بناء على ما عرضته سابقا، فضلا عن إيمانى بأن الإنسان يجب عليه أن يعرف الحق ـ سبحانه وتعالى ـ ولا يهم بعد ذلك طريق وصوله إليه.

أدلة فلسفة العصور القديمة:

وحيث إن الكلام فى إثبات وجود الله، فى الحقيقة، تفسير للعالم وسند للقيم التى أساسها الدين، فإن الموضوع يصبح بالضرورة نظرية علمية فلسفية فى المقام الأول، ويتجلى ذلك من كلام العلماء المحدثين عن وجود الله (٣٩).

ونلتزم فى عرض هذه المشكلة المنهج الطبيعى وهو مراعاة الترتيب التاريخى فى تناول الأدلة على وجود الله تعالى، فنبتدئ بالفلاسفة اليونان ونختار منهم الثلاثة المشاهير (سقراط ـ أفلاطون ـ أرسطو)، ونسوق أدلتهم عن دائرة معارف القرن العشرين(٤٠).

براهين سقراط (ت ٣٩٩ ق م):

إن فكرة الألوهية كانت معروفة من قبل اليونان، وخصوصا عند أصحاب الديانات المنزلة، ونلاحظ أن أوليات الاستدلال النظرى على وجود الله تعالى وهى ما يعرف «بعلم الربوبية الطبيعى أو الفلسفى» كانت قد نشأت عند سقراط(٤١) الذى يستنتج من محاورات تلميذه أفلاطون ما يدل على إيمانه بإله حكيم مدبر، يستدل على وجوده بما فى هذا العالم من نظام وإبداع.

قال أكسونوفون فى مذكراته: «سأذكر هنا المحادثة التى حادث بها سقراط أرستوديم بخصوص الألوهية..

سقراط: أيوجد رجال تعجب بهم لمهارتهم، وجمال صنائعهم؟

أريستوديم: نعم، حقيقة.

سقراط: أخبرنى عن أسمائهم.

أريستوديم: أعجب فى الشعر القصصى بهومير، وفى المرائى بسفوكل، وفى التصوير بزولسيس، وفى صناعة التماثيل ببوليكتيت.

سقراط: أى الصناع فى نظرك أولى بالإعجاب، الذى يخلق صورا بلا عقل ولا حراك، أم الذى يبدع كائنات ذات عقل وحياة؟

أريستوديم: وحق «جوبيتر» أن أولاهما بالإعجاب هو الذى يبدع الكائنات المتمتعة بعقل وحياة إذا لم تكن هذه الكائنات من نتائج الاتفاق.

سـقراط: ولكن أى الكائنات أولى أن تعـتبـرها من نتـائج الاتفاق أو من نتـائج الإدراك، التى غايتها ظاهرة أم التى منافعها مشكوك فيها؟

أريستـوديم: من العدل أن أقـول أن الكائنات ذات النفع هى أولى بأن تنسب إلى عمل الإدراك.

سقراط: ألا ترى أن الذى فطر الناس قد أعطاهم مـا لديهم من الأعضاء لغايات ومقاصد خـاصة، فأعطاهم الأعين للنظر، والآذان للسمع، ومـاذا كانت تجدينا الروائح إن لم تكن لنا أنوف، وهل كنا نشعر بمرارة المـر وحلاوة الحلو إن لم تكن لنا ألسنة تميز بين هذه الطعوم؟ ثم ألا ترى من دلائل التبصر والحيطة أن تكـون الأعين لرقتها وسهولة تأثرها قد متعت بالأجفان تقفل وتفتح بالإرادة وتنسدل على العينين وقت النعاس، وقد حليت أطرافها بأشبـه شيء بالغربال من الرمش ليحميهـا شر الرياح، وأن الحواجب قد وضعت لتمنع تساقط العرق إليها، وأن الآذان خلقت قابلة لتمييز جميع الأصوات بدون أن تمتلئ قط... كل هذه الأعمـال التى تدل على تبصر واحتيـاط إلى أى شيء تعزوها إلى الاتفاق أم إلى الإدراك؟

أريستوديم: لا وحق «جوبيتر» إن هذه الأعمال إذا نظر إليها الإنسان تدل على أنه قد صنعها صانع يحب الكائنات الحية.

سقراط: وماذا تقـول فى الميل المودع فى النفوس للتناسل وفى الحنان المخلوق فى قلوب الأمهات للهيمنة على فلذات أكبادهن، وفى الخوف الموجود فى تلك الكائنات من العطب؟

أريستوديم: لا شك أن كل هذا يدل على أنه اختراع كائن قرر خلق الحيوانات.

سقراط: أتعـقل أنك وحدك قد تحليت بعقل وإدراك، وأنت كـما تعلم لا تقارن بشيء من الموجود، وأن هذه المخلوقات كلها المتمتـعة بإدراك مثلك لا تحتاج لعقل يرتب علاقاتها، ويقيم أمرها على قاعدة النظام.

أريستوديم: أنا أنكر ذلك وحق جوبيتر فإني لا أرى ذلك الصانع كما أرى الصناع من الناس.

سقراط: إنك لا ترى كذلك روحك التى تتسلط على أعضائك، فهل تستطيع أن تقول أن جميع أفعالك صادرة بلا عقل ولا إدراك بل بالاتفاق؟(*).

ولقد انتهت هذه المجادلة بإيمان أريستوديم واعترافه بوجود الصانع.

(*) وحجة سقراط تعتمد على هذا النظام الظاهر فى الكون، والتناسق العجيب فى كل أجزائه، لأنه يستحيل أن يكون مجرد مصادفة؛ لأن المصادفـة لا تنسيق لها ولا نظام، ولا قوانين، وإذا نتج عنها شيء من هذا مرة، فليس فى كل مرة.

براهين أفلاطون (٤٢):

«استدل أفلاطون على وجود الخالق بالبرهان السببى فقال: «من البديهى أن كل حادث له سبب أحدثه، ولا يعقل حدوث شيء بلا سبب، ومن المعلوم بالضرورة أن العالم حادث لأنه مشاهد ومحسوس ومادى، وكل هذه الصفات محسوسة فيه، ولما كان كل ما هو محسوس ممكن إدراكه بواسطة الحواس فهو حادث ومصنوع، فيكون الوجود ـ وهو أجمل الأشياء الحادثة ـ له سبب أحدثه هو أكمل الأسباب كلها»(٤٣).

وهناك دليل آخر لأفلاطون، ورد فى كتابه «القوانين» والمبنى على ظاهرة الحركة، وخصوصا الحركة الدائرية المنتظمة التى تتجلى فى حركات الأجرام السماوية والتى لا يمكن ـ بحسب تصور أفلاطون ـ أن تكون صادرة إلا عن نفس لها حركة ذاتية بها تحرك تلك الأجرام. وإذن فهناك نفوس هى علل فاعلة. ولما كان فعلها يجرى على نظام فهى علل عاقلة ـ وأطلق عليها أفلاطون لفظ «آلهة» لكنه كان فى ذلك ـ كما يقول تيلور ـ يعبر عما يناسب التصور الشعبى عند اليونان. أما هو فكان يؤمن أن الإله واحد. بدليل أن العالم واحد، وأنه منظم، وهذا ما يؤخذ من كلامه فى محاورة طيماوس (٤٤).

براهين أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق م) (٤٥).

أرسطو يعتبر أشهر فلاسفة اليونان. وهو تلميذ أفلاطون، وقد استدل على وجود الله تعالى ـ كما استدل أستاذه ـ بالنظر فى العالم وما فيه من تغير وحركة.

قال فى إثبات الخالق فى كتابه المسمى أتولوجيا: «الجوهر على ثلاثة أضرب: اثنان طبيعيان وواحد غير متحرك، إنا وجدنا المتحركات على أثر اختلاف جهاتها وأوضاعها ولابد لكل متحرك من محرك، فإما أن يكون المحرك متحركا فيتسلسل القول ولا ينحصر، وإلا فيستند إلى محرك غير متحرك، ولا يجوز أن يكون فيه معنى ما بالقوة فإنه يحتاج إلى شيء آخر يخرجه من القوة إلى الفعل، فالفعل إذن أقدم على ما بالقوة، وكل جائز وجوده، ففى طبيعته معنى ما بالقوة، وهو الإمكان والجواز، فيحتاج إلى واجب به يجب، وكذلك كل متحرك فيحتاج إلى محرك، فواجب الوجود بذاته ذات وجودها غير مستفاد عنه بالفعل وجائز الوجود له فى نفسه، وذاته الإمكان.

ومحرك العالم واحد لأن العالم واحد، ولو كان كثيرا لحمل واجب الوجود عليه ما على غيره بالتواطؤ فيستلمها جنسا، وينفصل أحدهما عن الآخر نوعا، فتتركب ذاته من جنس وفصل، فيسبق أجزاء المركب على المركب مسبقا بالذات، فلا يكون واجبا بذاته، وواجب الوجود هو عقل لذاته؛ لأنه مجرد عن المادة منزه عن اللوازم المادية فلا تحتجب ذاته عن ذاته، أما كونه عقلا لذاته فلأنه مجرد لذاته، فهو يعقل العالم العقلى

دفعة واحدة من غيـر احتياج إلى انتقال وتردد من معقول إلـى معقول، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه كما نعقلها نحن بل يعقلها من ذاته، وليس هو عاقلا بسـبب وجود الأشـياء المعـقولة، بل الأمـر بالعكس أى أن عقله للأشـياء قـد جعلـها موجودة، وليس له شيء يكمله فهو كـامل بذاته مكمل لغيره، ولما كان هو لم يزل ولن يزال موجودا بالفعل فيجب أن يكون له من ذات الأمر الأكمل الأفضل. وهو لا يتغير؛ لأن انتقـاله من حالته يكون إلى الشـر لا إلى الخير؛ لأن كل رتبة هى دون رتبـته وكل شيء يناله هو دون نفسه» (٤٦).

براهين علماء الإسلام:

يعتبـر نزول القرآن الكريم مرحلة تحول كـبيرة فى تاريخ الفكر الإنسانـى بجوانبه المختلفة الدينية والعلمية والفلسفية على السواء.

فقـد ورد فى كتاب الله تعـالى، المفهوم الحـقيقى والكامل للإله، ووضع منهـجا متكامـلا فى المعرفة، ورسم الطريق الصحـيح لمعرفة وجود الله تعـالى وما يجب له من صفـات، وخاطب القـرآن الكريم بأسلوبه البديع جـميع العـقول وعلى كل المسـتويات الفكرية. والجدير بالذكر هنا، هو أن القـرآن الكريم يحث الإنسان على العلم والحكمة، ويأمر بتدبر آيات الله والنظر فى هذا الكون وما فيه من أسرار خفية، وذلك باستعمال ما وهبه الله تـعالى من أدوات المعـرفة، وفى مـقدمتـها الحـواس والعقل، ويوجب علـيه استعمـالها، والمقصود من كل هذا هو أن يتنبه الإنسان إلى هذه الآيات الكونيـة ليستدل بهـا على وجود الله تعـالى، كمـا أن القرآن الكريم يعـيب على أهل التقليـد الذين لا يستخدمون عقولهم فى النظر وتدبر آياته وقبول الحق المخالف لما نشأوا عليه وألفوه، كما أنه ينهى عن اتباع الظن والهـوى فى الحكم على الأشياء ويطلب البرهان على مـا يتقرر من قـضايا وأحكام؛ ويـرفع من مكانة العلمـاء؛ وذلك لأن آياته وحكمـها إنما تتـجلى للعلماء، وأنهم أحق الناس بإدراكها والبرهنة من خلالها على وجود الله، وبذلك يعظم أمره لديهم، ويخشونه ويخافونه. ومن اليسير على من أراد أن يتصفح القرآن الكريم أن يخرج منه بالشواهد على مـا ذكر به، ولقد جعل القرآن الكريم مسـألة إثبات الله مسألة بحث علمى فى ضـوء العـقل والحس، ويؤخذ من آيات كـثير فى القـرآن الكريم أن الإيمان بالله ثمرة العلم وأن الجحود بوجوده سببه الجهل (٤٧).

ومن أهم من خاض فى قـضية إثبـات الله من علماء الإسـلام، فريق الفلاسـفة المسلمين وفريق المتكلمـين (علماء الكلام)، ولقد اتفق علماء الكلام وخـاصة الأشاعرة والمعتـزلة مع الفلاسفـة فى أن الإيمان بوجود الله تعـالى لا يكون إلا باستخـدام العقل والاعتـماد عليه، بخلاف أهل الظاهر والمتـصوفة، الذين يقـول الفريق الأول منهم بأن

العقل لا دخل له فى الإيمان بوجود الله تعالى، بل أساس هذا الإيمان هو الوحى وحده، والفريق الثانى منهم يقول بأن أساس الإيمان هو القلب، والقذف الربانى عن طريق الذوق الصوفى والرياضة الروحية، ومن المعروف أن كل فرقة تنقد الأخرى بشدة، فالمتكلمون يهاجمون أدلة المتصوفة، وأهل الظاهر يتحاملون على الفلاسفة والمتكلمين، والمتصوفة ينقدون الجميع، وهذا يرد على ذاك، وذلك يسفه رأى هذا.

ومن جانبى لا أنحاز إلى أحد بل ألتزم المنهج الذى ارتضيته لنفسى وهو أننى أعرض الأمر هنا، على أساس الإيمان بوجود إله لهذا الكون، ولا يهم أى الطرق أوصلنا إليه؛ لأن الهدف الرئيسى لنا ليس الرد على من أثبت وجود الله تعالى أيا كانت طريقته فى إثباته حتى ولو كانت أدلته لا ترقى إلى الأدلة العقلية والعلمية، بل نحن نهدف إلى إثبات وجود الله تعالى والرد على منكرى الحق - سبحانه وتعالى -، وبكافة الطرق وشتى الوسائل. ومع أن علماء الكلام، لم يوفقوا فى الكشف عن الأدلة البرهانية والعقلية التى وردت فى القرآن الكريم، وبهذا واجهوا هجوما عنيفا من قبل الفيلسوف ابن رشد ومن غيره. فقد استدلوا على وجود الله - سبحانه وتعالى - بعدة براهين أهمها: البرهان القائم على نظرية الجوهر الفرد، والبرهان القائم على التفرقة بين الواجب والممكن. وقد أراد الأشاعرة أن يبرهنوا على وجود الله بحدوث العالم، والعالم هو كل موجود سوى الله تعالى، والعالم عبارة عن جواهر وأعراض، فاضطروا إلى إثبات الجوهر الفرد، فالجوهر هو المتميز وكل ذى حجم متميز، والعرَض هو المعنى القائم بالجوهر، كالألوان والطعوم والروائح، والحياة والموت (٤٨).

ويدلل إمام الحرمين على حدوث الأعراض، واستحالة تعرى الجواهر عنها، ويثبت أن الجواهر لا تسبق الأعراض، والأعراض حادثة، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث على الاضطرار مع غير حاجة إلى نظر واعتبار (٤٩)، وهذا ينتج عنه أن العالم حادث، واحتاج فى حدوثه إلى سبب، هذا السبب هو الله تعالى.

والدليل الثانى الذى استخدمه الإمام أبو المعالى، هو التفرقة بين الواجب والممكن، ويتلخص هذا البرهان فى أن العالم جائز الحدوث وعدمه، وكل وقت صادفه وقوع وحدوث العالم كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات، ومن الممكن تأخر وجوده عن وقته الذى حدث فيه بساعات. فإذا وقع الوجود الجائز بدلا من استمرار العدم المجوز، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع (٥٠)، وهذا المخصص هو السبب الذى جعله على ما هو عليه الآن، وهو الله - سبحانه وتعالى.

وكما سبق القول فإن هذه الدعوى التى انتهجها علماء الكلام قد واجهت نقدا شديدا من كثير من العلماء وفى مقدمتهم الإمام الغزالى فى كتابه «فيصل التفرقة بين

الإسلام والزندقة» وكتابه «إلجام العوام عن علم الكلام»، والفيلسوف ابن رشد فى كتابه «مناهج الأدلة فى عقائد الملة»، ثم هاجمهم كثير من المحدثين ومن بينهم الدكتور محمود قاسم فى كتاباته عن فلسفة ابن رشد وغيره، فقد قال فى مقدمته لكتاب ابن رشد «مناهج الأدلة فى عقائد الملة»: «أنهم (أى الأشاعرة والمعتزلة) لم يوفقوا فى الكشف على الأدلة البرهانية التى احتوى عليها كتاب الله، وإنما جنحوا إلى استخدام أدلة أخرى عليها مسحة غالبة من الجدل الكريه.. لأنه يثير من الشكوك أكثر مما يدعو إلى الإقناع» (٥١).

أدلة فيلسوف قرطبة «ابن رشد» (ت ٥٩٥ هـ - ١١٩٨م):

بعد أن أوضح ابن رشد أن الطرق التى استخدمها أهل الظاهر والمتصوفة والمتكلمون، ليست الطريقة الشرعية التى دعا إليها الشرع، وأنها ليست منطقية توجب الإقرار بوجود البارئ - سبحانه وتعالى -، كما هو فى البراهين الرياضية، يورد الأدلة التى يقول أن الكتاب العزيز قد نبه إليها، ودعا الكل من بابها، وهى تنحصر فى جنسين:

أولهما: دليل العناية: وينبنى على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات ههنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثانى أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق، فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له. والمكان الذى هو فيه أيضا، وهو الأرض، وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء. وكذلك أيضا تظهر العناية فى أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان، أعنى كونها موافقة لحياته ووجوده... فمعرفة منافع الموجودات، داخلة فى هذا الجنس؛ ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص كل منافع جميع الموجودات (٥٢).

وثانيهما: دليل الاختراع: ويدخل فى هذه الأدلة وجود الحيوان والنبات والسموات، وهذه الطريقة فى البرهنة على وجود الله تعالى تنبنى على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فِطَر الناس، فيقول ابن رشد: «أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبات، كما قال تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ** ... ﴿٧٣﴾ ﴾ [الحج].

ثم يقول: إن فى هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات؛ ولهذا كان واجبا لمن أراد معرفة الله تعالى حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء، ليقف على الاختراع

الحقيقى، فى جميع الموجودات، ويدلل ابن رشد على ذلك، بأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع، ومن تتبع معنى الحكمة فى كل موجود، وتعرف على أسباب وجود الخلق، والغاية المقصودة به، لكان وقوفه على دليل العناية أتم وأكمل (٥٤).

ويورد الدكتور قاسم فى كتابه: «ابن رشد وفلسفته الدينية» دليلا آخر، وهو دليل الحركة الذى تبناه أفلاطون وتلميذه أرسطو من قبل فى الفلسفة اليونانية، ويقول الدكتور قاسم: «إن برهان الحركة الذى يعرضه أبو الوليد هنا برهان خاص بالعلماء؛ لأن العامة تقصر عن فهم فكرة الخلق، كبدء مطلق، أى من غير مادة سابقة وفى غير زمان، ومع ذلك فسنرى مهارة هذا الفيلسوف عندما يرجع هذا البرهان العلمى إلى أحد البرهانين الآخرين اللذين يستوى أمامهما العلماء والعامة» (٥٥) وقد مر ذكرهما.

براهين فلسفة العصور الوسطى:

هذه أهم أصول البراهين عند الأقدمين من علماء اليونان والعرب والمسلمين، وقد حذا فلاسفة القرون الوسطى فى أوربا حذوهم، فنورد هنا بعض براهين فلاسفة هذا العصر (٥٦)، وأهمهم القديس توما الأكوينى (ت ١٢٧٦ م) وهى عنده براهين ضرورية منطقية لأن الإيمان بالله ليس واضحا بذاته، ولا هو فطرى فى الإنسان، وأهم البراهين التى يعرضها توما تتلخص فى الآتى:

١ ـ **برهان الحركة**: وهو برهان أرسطو، والذى أورده ابن رشد أيضا، فهو يقول فى «الخلاصة اللاهوتية»: «نحن نشاهد فى الكون حركة، وكل حركة هى انتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل، والشيء لا يكون من ناحية واحدة وفى زمان واحد ومكان واحد بالقوة وبالفعل معا، بل لكى يحدث له تغير لابد من أن يأتى شيء آخر يكون حاصلا على الصورة، فينقل هذا الشيء غير الحاصل بعد على الصورة إلى حالة حصول على الصورة، أعنى أنه لابد من وجود شيء بالفعل ينقل هذا الذى بالقوة إلى حالة الفعل، فكل متحرك إذن يقتضى وجود محرك له. . . ولا يمكن أن نقول أن هذا يستمر إلى غير نهاية، بل لابد من الوقوف عند حد أعلى يكون بالفعل باستمرار، فيطبع فعله فيما تحته، ويستمر هذا الفعل حتى آخر الأشياء، ولا يمكن أن نرتفع إلى غير نهاية، لأنه سيوجد شيء بالقوة باستمرار. وقد قلنا أنه لكى يحدث الفعل أو التغير لابد من وجود شيء بالفعل، فإذا فقد الشيء الذى بالفعل فقد الباقى، فلابد من القول بمحرك أول يكون فعلا ويكون غير قابل لأن يتحرك، وهذا المحرك الأول هو الله» (٥٧).

٢ ـ **برهان العلّية**: وهو يعنى عند توما الأكوينى أن كل أثر يستلزم مؤثرا، وهناك تأثير متبادل بين الأشياء بعضهــا وبعض من ناحية، ومن ناحية أخرى على أساس امتناع التسلسل إلى غير نهاية، بل لابد من الوقوف عند علة أولى، وهذه العلة هى الله تعالى، وهذا البرهان قد أشار إليه أرسطو أيضا، ثم فصله وأقامه برهانا عقليا محكم الأجزاء ابن سينا، إلى درجة جعلت بعض المؤرخين يقول أن توما الأكوينى أخذه بحروفه عن ابن سينا (٥٨).

٣ ـ **برهان الممكن والواجب**: الذى مرَّ ذكره عند علماء الكلام وقد أخذه القديس توما الأكوينى عن موسى بن ميمون، وهذا أخذه عن ابن سينا.

٤ ـ **برهان التدرج فى الكمال**: يلخصه القديس توما بقوله: «نحن نقول عن قضية أنها صادقة، وأخرى أنها كاذبة، وثالثة أنها محتملة، فنقول إذن بدرجات للحقيقة أعنى أن هناك شيئا أحق من آخر. ولكن الأحق والمحقوق لا يمكن أن يقالا إلا بالنسبة إلى حق مطلق بمشاركتهما فيه تكون لهما درجة الحق، فإذا كنا نجد بالضرورة فى الوجود أحق ومحقوقا، فلابد من القول بوجود حق مطلق، والحق المطلق ـ كما بين أرسطو ذلك فيما بعد الطبيعة ـ يشمل الوجود المطلق، فالحق المطلق يقتضى بالضرورة الوجود المطلق، فهناك إذن موجود مطلق، هو الله» (٥٩) ولقد عبر عن هذا البرهان فى موضوع آخر بفكرة الخير والنبل والحق.

٥ ـ **البرهان بوجود النظام**: فكل نظام يقتضى منظما؛ وذلك لأن كل نظام يقتضى حكما، والحكم لا يصدر إلا من الحاكم، والكون كما هو ملاحظ منظم لا فى جزئياته فحسب، بل كله ميسر لغاية، والأشياء جميعا تتجه نحو تحقيق غاية، ومن هنا ينشأ النظام الكلى العام للوجود، ولا يكون هذا النظام نتيجة المصادفة التى تجعل الأشياء على هذا الترتيب المنظم الدقيق الذى نجده فى الكون، فإذن لابد من علة عاقلة منظمة، هى الأصل فى هذا النظام والضمان الثابت لاستمراره (٦٠).

براهين فلسفة العصر الحديث:

من هذا نلاحظ أن أصول البراهين على وجود الله تعالى، حتى عصر النهضة الأوربية تكون واحدة. فلما ظهرت بوادر العلم فى أوربا أوجدت هذه الحالة نوعا من التفتح العقلى لأدلة وبراهين جديدة على وجود الله تعالى، ولعل «رينيه ديكارت» الفيلسوف الفرنسى (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) قد يكون أول من أتى بشىء جديد فى هذا الشأن فتعرض للأدلة التى استدل بها على وجود الله تعالى، وقد ورد فى دائرة معارف القرن العشرين (٦١): «أن ديكارت قد حول وجهة الفلسفة وجدد قواعدها، فبعد أن

كانت مستقرة على مذهب أرسطو أقـعدها على قاعدة العلم الصحيح المجرد عن الظنون والمسلَّمـات التى ما أنزل الله بهـا من سلطان، فـجعل أسـاس الفلسـفة الشك ودليلهـا الوضوح والجلاء.

وقد جرى فى استدلاله على وجود الخالق على سنة لم يجر عليها أحد ممن سبقه فجرد نفسه من جسـمانيته، وأخذ يبحث عن الحقيقة فى أعـماقها لا فى الوجود الخارج عنه، ليصل إلى الحق بذاته لا بوسائل خارجـة عنه، فلم يسأل الوجود عن صانعه، ولم يناج العوالم عن عللها، بل اقتصر على نفسه ورغب أن ينكشف له ما غمض عليه منها هى وحدها دون سواها فأعطى على وجود الخالق أدلة ثلاثة كلها أدلة نفسانية:

أولها: قال: إنى مع شـعورى بنقص ذاتى أحس فى الوقت ذاته بوجـوب وجود ذات كاملة، وأرانى مـضطرا للاعتقاد بأن هذا الشـعور قد غرسـته فى ذاتى تلك الذات الكاملة المتحلية بجميع صفات الكمال، وهى الله.

ثانيـها: قال ديـكارت: إنى لم أخلق ذاتى بنفسى وإلا فـقد كنت أعطـيها سـائر صفات الكمال التى أدركها، إذن أنا مخلوق بذات أخرى، وتلك الذات يجب أن تكون حائزة جـمـ صفـات الكمال وإلا اضطررت أن أطبق عليهـا التعليل الذى طبقـته على نفسى.

ثالثها: قال ديكارت: إن عندى شعورا بوجود ذات كـاملة لا يفترق فى الوضوح عن شعـورى بأن مجموع زوايا أى مـثلث تساوى زاويتين قـائمتين. إذن فـالله (تعالى) موجود (٦٢).

فديكارت يبنى على فكرة الكائن الكامل المطبوعة فى داخل ذهنه دليلا على إثبات وجود الله.

براهين جون لوك (ت ١٧٠٤م) (٦٣):

لقد هاجم جـون لوك الفيلسوف الإنجليزى، فكرة الكائن الكامل، ولعـله يقصد بذلك ديكارت، ولكنـه لم يورد أسـماء من يـذهبون هـذا المذهب، ويجـعل من تأمل الإنسان لذاته ووجوده أساسا للبـرهنة على وجود الله تعالى، وهو فى كتابه «بحث عن العقل الإنسانى» تحت عنوان «مـعرفتنا بوجود الله» يلخص مذهبه فـيقول: «إنه وإن كان لم يعطنا أفكارا فطرية عن ذاته، ولم يطبع حروفا أصلية فى عـقولنا نستطيع بها أن نقرأ وجوده، فإنه بما أودعه فى عقـولنا من ملكات لم يجعل ذاته بلا شىء يشهد له؛ لأن لنا الإحساس والإدراك والعـقل، فلا نحتاج إلى برهان واضح على وجـوده ما دمنا نحمل

ذاتنا معنا، ولا نحن نستطيع أن نشكو من جهلنا فى هذه النقطة الكبرى؛ لأنه هيأ لنا من كثرة الوسائل لمعرفته بقدر ما يلزم للغاية من وجودنا ولحرصنا الكبير على سعادتنا.

لكن هذا وإن كان أوضح حق يهتدى إليه العقل، وكان وضوحه (إن لم أكن مخطئا)، مثل اليقين الرياضى، فإنه يحتاج إلى تفكير وانتباه، ويقتضى من العقل أن يسير على أساس من الاستنتاج السليم من بعض معرفتنا الحدسية، وإلا فإنا فى هذه المسألة نكون جاهلين وغير متيقنين عللا مثل ما نحن عليه فى مسائل أخرى هى فى حد ذاتها قابلة للبرهنة الواضحة؛ ولذلك فإننا لكى نبين أننا قادرون على أن نعرف، أى أن نتأكد، أنه يوجد إله، ونبين كيف نتوصل إلى هذا اليقين، فإنى أرى أننا لا نحتاج لأن نذهب أبعد من أنفسنا ومن تلك المعرفة اليقينية بوجودنا (٦٤).

فالمرء يقطع بأنه شىء موجود بالفعل، أما الذى يشك فى وجود نفسه ـ فكما يقول لوك ـ ليس لنا معه كلام ونتركه «يتمتع بما يحبه من السعادة بأنه لا شىء إلى أن يقنعه الجوع، أو ألم آخر بعكس ذلك» (٦٥).

وحيث إنه ببداهة العقل نعلم أن العدم لا ينتج مطلقا شيئا أو كائنا حقيقيا «إذن يقوم الدليل البين على أنه كان هناك شىء من الأزل؛ لأن ما ليس أزليا فله بداية، وما له بداية لابد أن يحدث بفعل شىء آخر» ويستنتج لوك على أساس منطقى بأن هذا الكائن الأزلى الذى نتجت عنه جميع المخلوقات ومن حيث هو أصل قواها فهو إذن قادر على كل شىء.

وحيث إن الإنسان يجد فى نفسه قوة على العلم، فيجب أن يكون الكائن الأزلى الذى أوجد الإنسان عالما؛ لأن من غير المعقول أن يكون الإنسان فيه هذه الصفات ويكون ناتجا عن شىء فاقد لها كالمادة مثلا. ومن هذا يجب أن يكون لهذا الكون إله.

براهين نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧):

وهو مكتشف قانون الجاذبية العامة، ويعتبر من أكبر علماء الفلك الإنجليز، والمذهب الذى أورده فى إثبات الخالق على طرفى نقيض من مذهب ديكارت السابق الإشارة إليه، فديكارت اعتمد على البراهين النفسية.

ونيوتن تخطى هذه البراهين واعتمد على البراهين الحسية، فهو يقول ـ كما ورد فى دائرة معارف القرن العشرين (٦٦): «إنه مما لا يعقل أن تكون الضرورة هى وحدها قائدة الوجود؛ لأن ضرورة عمياء متجانسة فى كل مكان وفى كل زمان لا يتصور أن يصدر منها هذا التنوع فى الكائنات ولا هذا الوجود كله بما فيه من ترتيب أجزائه

وتناسبها مع تغيرات الأزمنة والأمكنة، بل إن كل هذا لا يعقل إن كان يصدر إلا من كائن أولى له حكمة وإرادة» (٦٧).

ثم يقول: «ومن المحقق أن الحركات الحالية للكواكب لا يمكن أن تنشأ من مجرد فعل الجاذبية العامة؛ لأن هذه القوة تدفع الكواكب نحو الشمس، فيجب لأجل أن تدور هذه الكواكب حول الشمس أن توجد يد إلهية تدفعها عن الخط المارس لمداراتها. . . ومن الجلى الواضح أنه لا يوجد أى سبب طبيعى استطاع أن يوجه جميع الكواكب وتوابعها للدوران فى وجهة واحدة، وعلى مستوى واحد بدون حدوث أى تغير يذكر. فالنظر لهذا الترتيب يدل على وجود حكمة سيطرت عليه، ثم إنه لا يوجد سبب طبيعى استطاع أن يعطى هذه الكواكب وتوابعها هذه الدرجات من السرعة المتناسبة تناسبا دقيقا مع مسافتها بالنسبة للشمس ولمراكز الحركة تلك الدرجات الضرورية لأن تتحرك هذه الأجرام على مدارات ذات مركز واحد مشترك بين جميعها، فلأجل تكوين هذا النظام مع جميع حركاته يجب وجود سبب عرف هذه المواد وقارن بين كميات المادة الموجودة فى الأجرام السماوية المختلفة وإدراك ما يجب أن يصدر منها من القوة الجاذبية، وقدر المسافات المختلفة بين الكواكب والشمس وبين توابعها وساتورن وجوبيتر والأرض، وقرر السرعة التى يمكن أن تدور بها هذه الكواكب وتوابعها حول أجسام تصلح أن تكون مراكز لها. إذن فمقارنة هذه الأشياء والتوفيق بينها وجعلها نظاما يشمل كل هذه الاختلافات بين أجزائه، كل هذا يشهد بوجوب وجود (سبب) لا أعمى ولا حادث بالاتفاق، ولكن على علم راسخ بعلم الميكانيكا والهندسة». ثم استطرد فى القول:

«ليس هذا كل ما فى المسألة فإن الله ضرورى أيضا سواء لإدارة هذه الأجرام بعضها على البعض، وهو الأمر الذى لا يمكن أن ينتج من مجرد قوة الجاذبية، أو لتحديد وجهة هذه الدورات لتتفق مع دورات الكواكب، كما يرى ذلك فى الشمس والكواكب وتوابعها، بينما ذوات الأذناب تدور فى كل وجهة على السواء».

ثم قال: «وغير هذا ففى تكون الأجرام السماوية كيف أن الذرات المبعثرة استطاعت أن تنقسم إلى قسمين: القسم المضىء منها انحاز إلى جهة لتكوين الأجرام المضيئة بذاتها كالشمس والنجوم، والقسم المعتم تجمع فى جبهة أخرى لتكوين الأجرام المعتمة كالكواكب وتوابعها، كل هذا لا يعقل حصوله إلا بفعل عقل لا حد له».

ثم يقول: «كيف تكونت أجسام الحيوانات بهذه الصناعة البديعة، ولأى المقاصد وضعت أجزاؤها المختلفة؟ هل يعقل أن تصنع العين الباصرة بدون علم بأصول الإبصار ونواميسه، والأذن بدون إلمام بقوانين الصوت؟ كيف يحدث أن حركات الحيوانات تتجدد

بإرادتها؟ ومن أين جاء هذا الإلهام الفطرى فى نفـوس الحيوانات؟» إلى أن قال: «وهذه الكائنات كلها فى قـيامها على أبدع الأشكال وأكملهـا ألا تدل على وجود إله منزه عن الجسمانيـة، حى حكيم، موجود فى كل مكان، يرى حقيـقة كل شىء فى ذاته ويدركه أكمل إدراك» (٦٨).

ونختار من براهين علماء الإسلام فى العصر الحديث ما قاله الأستاذ الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ ـ ١٣٢٣ هـ، ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥ م).

استدل الشيخ مـحمد عبده على وجود الله بطريقة منطقيـة، وذلك باتباعه طريقة العلماء فى تقسيم المعلوم إلى ثلاثة أقسام هى (٦٩):

١ ـ الممكن لذاته.

٢ ـ الواجب لذاته.

٣ ـ المستحيل لذاته.

فالمستحيل لذاته هو ما عدمه لذاته من حيث هى، أما الواجب فهو ما كان وجوده لذاته من حـيث هى، والممكن مـا لا وجود له ولا عـدم من ذاته، وإنما يوجد لموجـود ويعدم لعدم سبب وجوده. وقد يعرض له الوجوب والاستحالة لغيره.

وإطلاق المعلوم على المستحيـل من قبيل المجاز، وليتوصل العقل للتـعبير عنه فى صورة يخـترعهـا له. وحكم المستحـيل لذاته، أنه لا يطرأ عليه وجـود؛ لأن العدم من لوازم ماهيته من حيث هى، فهو لا يوجـد وليس بموجود قطعا ولا يتصور له فى العقل ماهية كائنة، أى أنه لا وجود له فى الخارج ولا فى الذهن.

ومن أحكام الممكن لذاته أن لا يوجد إلا بسـبب وألا ينعدم إلا بسبب؛ لأنه ليس له من الأمرين شىء لذاته. فنسـبتهما إلى حـد ذاته متكافئة على حـد سواء، بحيث إذا ثبت له أحد الأمـرين دون سبب أدى إلى لزوم رجحـان أحد المتسـاويين على الثانى بلا مرجح وهذا محال بداهة.

وإذا وجد يكون حـادثا لأنه قد ثبت أنه لا يوجد إلا بسـبب، لأنه لا يخرج عن أحد الثلاثة أمور الآتية:

إما أن يتقدم وجوده على وجود سببه وهذا باطل بالبداهة.

وإما أن يقارن وجوده سببه وهذا باطل أيضا.

فيتعين الأمر الثالث وهو أن يكون وجوده بعد وجود سببه، فيكون مسبوقا بالعدم فى مرتبـة وجود السبب، فيكون حـادثا، إذ الحادث ما سبق وجـوده بالعدم فكل ممكن

حادث. والسبب هو منشأ الإيجاد ومعطى الوجـود، وهو ما يعبر عنه فى الفلسفة بالعلة الموجودة أو الفاعلة، أو الفاعل الحقيقى. وكل هذه تتفق فى معانيها وإن اختلفت مبانيها - على رأى الشيخ محمد عبده.

ويستطرد الشيخ محمد عبده قائلا:

«نرى أشياء توجـد بعد أن لم تكن، وأخرى تنعدم بعد أن كانت كـالأشخاص، والنباتات والحيوانات: فهذه الكائنات إما مستحيلة أو واجبة أو ممكنة لا سبيل إلى الأولى لأن المستحيل لا يطرأ عليه الوجود، ولا إلى الثانية لأن الواجب له الوجود من ذاته وما بالذات لا يزول، فـلا يطرأ عليه العـدم، ولا يسبـقه فهـو قديم أزلى، إذن فـهى ممكنة فالممكن موجود قطعا، وجملة الممكنات محتاجة إلى سبب يعطيها الوجود.

وهو إما أن يكون عينهـا وهو محال لاستلزامه تقدم الشىء على نـفسه، وإما أن يكون جزءها وهو محال لاسـتلزامه أن يكون الشىء سببا لنفسـه، ولما سبقه إن لم يكن الأول. ولنفسه فقط إن فرض أول، وبطلانه ظاهر، فوجب أن يكون السبب وراء جملة الممكنات، والموجود الـذى ليس بممكن هو الواجب إذ ليس وراء الممكن إلا المستـحيل، والواجب والمستحـيل لا يوجد فيبـقى الواجب، فثبت أن للممكنات الموجـودة موجودا واجب الوجود وهو الله تعالى (٧٠).

ومن عرض البـراهين المختلفة لدى عدد كـبير من فلاسـفة وعلماء العالم قـديما وحديثا نخلص إلى أن أشهر البراهين على وجـود الله تعالى تنحصر فى الحجج الآتية: الحجة الوجودية، والحجة الكونية، والحجة الغائية.

دليل الصوفية:

للمتصوفة منهج يختلف تمام الاختلاف مع علماء الكلام والفلاسفة وغيرهم، هذا المنهج لا يقوم على مـقدمات منطقية وبـديهية، إنما أساسه هو الإلهـام والفيض الربانى على حد تعبير الصوفية.

يقول ابن رشـد فى كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة فى عـقائد الملة) (٧١): وأما الصوفية فطرقـهم فى النظر ليست طرقا نظرية، أعنى مركبة من مقـدمات وأقيسة، وإنما يزعمـون أن المعرفة بالله وبغـيره من الموجودات شىء يلقى فى النـفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب».

فمعرفة الصوفية لحقيقة واجب الوجود ترجع إلى المعرفة اللدنية أو الإلهية، أو ما يسمى بالحدس الصوفى، ويقوم مذهبهم فى معرفة الله تعالى على ما يأتى:

١ ـ أن الحس عاجز عن الوصول إلى المغيبات، لأننا لا نحسها.

٢ ـ العقل ـ وهو مبنى على الحس ـ قاصر عن ذلك أيضا.

٣ ـ أن المعرفة الحقيقية تقوم أساسا على القذف الربانى، وسبيله هو السير فى طريق محمد ﷺ وأنبياء الله جميعا، الذين هداهم الله إلى هذا الطريق واصطفاهم له، إذن ليس علم الكلام ولا الفلسفة العقلية رسمت لنا الطريق إلى الله(٧٢) بل طريق المشاهدة والإلهام.

وطريق الإلهام يختلف عن طريق العلوم العقلية، فهو لا يكتسب بالتأمل والنظر ولكنه ينزل فجأة على الملهم من غير أن يعرف كيف نزل عليه ومتى ولماذا، فهو فيض من الله تعالى، وهو يختلف عن الوحى الذى ينزل على الرسل والأنبياء؛ لأن صاحب الأخير يجب عليه أن يبلغ هذا الوحى للناس الذين أرسل إليهم إن لم يكن كافة الناس، والإلهام لا يكون كذلك.

وطريق الإلهام يختلف عن الوسواس لأن هذا الأخير من الشيطان، أما الأول فهو صادر عن الملك (٧٣).

والدليل القاطع عن الإمام الغزالى، والذى لا يقدر أحد أن يجحده يقوم على أساسين:

أحدهما: عجائب الرؤيا الصادقة، فإنه ينكشف بها الغيب.

ثانيهما: إخبار الرسول ﷺ عن الغيب وأمور المستقبل (٧٤).

ويؤيد الغزالى وغيره من الصوفية ذلك بشواهد أخرى من الشرع مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (٦٩)﴾ [العنكبوت].

وقوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا ... (٢٩)﴾ [الأنفال]. قيل نور يفرق به بين الحق والباطل.

وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ... (٢٢)﴾ [الزمر].

وعندما سئل الرسول ﷺ عن هذا الشرح أجاب بأنه نور يقذفه الله فى قلب المؤمن، وهو التوسعة التى يتسع بها الصدر وينشرح (٧٥). إذن فمعرفة الحق ـ سبحانه وتعالى ـ عند الصوفية، ليست نوعا من الاكتساب بل الإلهام، ولا هى تحصيل ودرس،

وإنما هى نوع من الفيض أو الكشف الربانى الإلهى الذى ينشـرح ويتسع له صدر ونفس العارف مرة واحدة، فتتفتح له الآفاق على العالمين ورب العالمين.

ومن المعروف فى تاريخ الفكر الإنسـانى، أن أى فكرة أو مذهب أو رأى لم يخل من النقـد والمعارضة، كـذلك واجه مـذهب التصـوف عامة ونـظرية المعرفة عـلى وجه خاص ـ النقد الشديد من كثير من الفلاسفـة والعلماء، وفى مقدمتهم ابن رشد فيلسوف قرطبة قديما، والدكـتور محمود قاسم حديثا فى كتابه «ابن رشـد وفلسفته الدينية» ومع أن الدكتور قـاسم عاش رشدىّ المذهب، ولكنه فى آخر حياته تحـول إلى التصوف وتأثر كثيرا بمذهب محيى الدين بن عربى شيخ الصوفية (٧٦).

ولعل أبسط وأبلغ نقد وجه إلى الصوفية هو، أن الإلهام أو القذف الربانى إذا كان كافيا للعارف، فإنه لا يمكن أن يكون وسيلة إقناع للآخرين، ولا يكون طريقة من طرق المعرفة للناس.

ومن جانبى لا أذهب إلى القول بهذا الرأى؛ لأن منهجى الذى ارتضيته، لا يقوم على نقد طرق المعرفة التى تؤدى بصاحبـها إلى وجود الله أينما كانت طريقته، بل الذى أريده هو أن يصل الإنسان إلى تلك المعرفة السامـية بواجب الوجود وبالطريقة التى يراها ولا يرضى عنها بديلا.

ومن هذا نقول أن البرهان العقلى عند الفـلاسفة على وجود الله تعالى، يتلخص فى الحجج المنطقية التى أشهرها ما يلى:

أولا: الحجة الوجودية:

إن أول من وضـع هـذه الحجة فـى صورة منطقية وفـصله هو القـديـس أنـسلم (١٠٣٣ ـ ١١٠٩)، وخلاصتها أن العقل الإنسانى كلما تصور شيئا عظيما تصور ما هو أعظم منه وأكـمل منه، وأن ما لا يمكن تصـور أكمل منه، لابد أن يكون مـوجودا فى الواقع، وليس فى الذهن فـحسب، وإلا لو كان مـوجودا فى الذهن فـحسب، لأمكن تصوره موجودا فى الواقع أيضا، فلا يكون التصـور الأول صحيحا إذ هناك تصور أكمل منه بل سـيكون تصورا متنـاقضا. وإذن فـلابد لما لا يمكن تصور أكـمل منه، أن يكون موجودا فى الواقع والذهن معا، ولقد أخـذ بهذه الحجة كل من ديكارت وليبنتس، وقد زادها اللاحقون ونقحوها (٧٧).

ثانيا: الحجة الكونية:

وهى تقوم على أساس ثلاثة براهين هى:

أ ـ برهان الحركة والمحرك الأول، الذى قال به أرسطو، ويعرضه ابن رشد فى كتابه «تلخيص ما بعد الطبيعة» على الوجه الآتى:

«تبين فى العالم الطبيعى أن كل متحرك له محرك، وأن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل. وأن المحرك إذا حرك تارة ولم يحرك أخرى فهو محرك بوجه ما، إذ توجد فيه القوة على التحرك حينما لا يتحرك؛ ولذلك، متى أنزلنا هذا المحرك الأقصى للعالم يحرك تارة، ولا يحرك أخرى، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم منه، فلا يكون هو المحرك الأول، فإن افترضنا أيضا هذا الثانى يحرك تارة، ولا يحرك أخرى، لزم فيه ما يلزم فى الأول. فباطراد: إما أن يمر ذلك إلى غير نهاية، أو لزم أن ها هنا محركا لا يتحرك أصلا، ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض، وإذا كان كذلك، فهذا المحرك أزلى ضرورة» (٧٨).

ب ـ برهان الممكن والواجب، وقد قال به علماء الكلام وفلاسفة الإسلام مثل الفارابى وابن سينا، وشرحه الإمام محمد عبده فى كتابه «رسالة التوحيد».

ويقوم هذا البرهان على أساس تقسيم المعلوم إلى واجب لذاته، وممكن لذاته، ومستحيل لذاته، ولكل أحكام، فالمستحيل حكمه العدم، والممكن حكمه لا يوجد إلا بسبب ولا ينعدم إلا بسبب، فيلزم لوجوده مرجح، والمستحيل عدم، فلا يبقى إلا الواجب فهو علة وجود الممكن، فإذن للممكنات الموجودة، موجود هو واجب الوجود، ولقد ذكرنا شرح هذا الدليل فى موضعه بشىء من التفصيل.

جـ ـ برهان العلية والعلة الأولى:

وهو وثيق الصلة بسابقه، ويقوم على أساس وجود المحسوسات ونظامها، وملخصه أن كل أثر يستلزم مؤثرا، وهناك تأثير متبادل بين الأشياء وكل ظاهرة تحدث يلزمها سبب أحدثها وعلة لإيجادها وذلك ثابت بالبداهة؛ لأن الشىء لا يمكن أن يكون علة لذاته، والعلة سابقة على المعلول بالضرورة العقلية، وهذا لا يؤدى بنا إلى الدور أو إلى غير نهاية، بل يجب الوقوف عند علة أولى، هى علة جميع العلل، وهذه العلة الأولى هى الله تعالى (٧٩).

ثالثا: الحجة الغائية:

تتلخص هذه الحجة، فى أن هذا العالم له نظام وانسجام كاملان، وكل ما فى الطبيعة له نسق محكم، والكون وما بنى عليه من نظام وإحكام، وهذه الوحدة التى جعلته متماسك الجوانب، والذى يثير فى عقل وقلب الإنسان أن لهذا الكون البديع

المنسق والمترابط، وسـائل وغايات، وبحكم هذا الإبداع أيضـا، يوجب فى نفس الوقت الاعتراف بأن وراء ذلك مدبرا وخالقا لهذا التنسـيق والإبداع، ومتصرف فيه على أساس من القدرة والعلم الشامل، وهذا الكون بنظامه يسير إلى الغاية التى وضعها الخالق بعلمه وحكمته.

وهذا البرهان من أقدم البراهين على وجـود الله تعالى، وورد فى الكتب المقدسة وأخذ به كثير من الفلاسفة أيضا (٨٠).

فضـلا عما سبق فإن هناك حججا أخرى مـثل الحجة الأخـلاقية التى قـال بها «كنت» (ت ١٨٠٤) والتى ترتكز على أساس العدالة الإنسانيـة. وملخصها، أننا نحكم بالضرورة عـلى المجرم بالعقـوبة ونجازى فـاعل الخيـر على خيره، وليـس هذا من شأن الطبيعة، أى أنها لا تجازى المحسن على إحسانه والمجرم على إجرامه، إذن يلزم أن يكون فوق الطبيـعة موجود عـادل يجازى الناس على أفعالهم الخـيرة ويعاقبهم عـلى أعمالهم الشريرة، وهذا العادل هو الحق سبحانه وتعالى.

و«كنت» يقيم دليله الأخلاقى على أساس العقل العملى، ودحض براهين وحجج العقل النظرى الذى أسرف «كانت» فى نقده (٨١).

وحجة أخرى قال بها كارل يسـبرز (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩م) وهو من مؤسسى الفلسفة الوجودية، ويلخـصها بقولـه: «إن الإنسان الذى يشعر حـقا بحريتـه يكتسب فى نفس الوقت اليقين بالله، إن الحرية والله لا ينفصلان، لماذا؟

إنى متـيقن من شيء وهو أننى من حـيث كونى موجـودا حرا، فـإننى لا أوجد بواسطة ذاتى. لكنى معـطى لذاتى فى الوقت الحاضر، والواقع أن فى وسـعى أن أعوز ذاتى، وإننى لا أستطيع أن أظفر بـحريتى عن طريق القوة. وحين أكون حـقا أنا نفسى فأنا متيقن أننى لست بواسطة ذاتى، والحرية العليـا المتحررة من كل مشاغل الدنيا، تعلم عن نفسها أنها مرتبطة بـ «العلو على أعمق نحو» (٨٢) والعلو عند يسبرز تعبير عن الله تعالى.

ومن هذا نخلص إلى أن الفلاسـفة منهم من أخذ بالأدلة والبراهين العـقلية على وجود الله تعالى إن لـم يكن أغلبهم مثل أرسطو وديكارت وهيوم وغـيرهم. ومنهم من أخذ بالبرهان الأخلاقى، وترك العقل النظرى وأدلته مثل كنت (٨٣). وبعضهم من طرح جميع البـراهين العقلية والأخلاقية، وآثر الإيمـان المطلق الذى لا يسأل على وجود الله بالبرهان، كما فعل بسكال، وجبريل مارسل (٨٤).

أما بالنسبة إلى علماء الإسلام، فمنهم من يؤمن بالأدلة العقلية كالمتكلمين والفلاسفة، ومنهم ابن سينا والفارابى، ومنهم من يأخذ الإيمان المطلق على أساس الوحى الذى هو السبيل الوحيد إلى معرفة الله، وليس للعقل من سبيل فى هذا الأمر كأهل الظاهر، ومنهم من اعتمد على الحدس والقذف الربانى والرياضات الروحية كالصوفية الذين أنكروا المعرفة عن طريق الحواس والعقل على حد سواء.

وفى ختام هذا العرض لمختلف الأدلة العقلية والأخلاقية، نشير إلى دليل الفطرة والذى لا نجد له تعبيرا يمكن أن نضعه له أصدق وأحسن من قول ذلك العربى الذى كان يعيش على سجيته ويتحدث بلسان فطرته حيث يقول:

«البعرة تدل على البعير، وأثر السير يدل على المسير».

«يا معشر الناس اجتمعوا فاسمعوا، وإذا سمعتم فَعُوا، وإذا وعيتم فانتفعوا، وقولوا: وإذا قلتم فاصدقوا، من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آت آت، مطر ونبات، وأحياء وأموات، ليل داج، وسماء ذات أبراج، ونجوم تزهر، وبحار تزخر، وضوء وظلام، وليل وأيام، وبر وآثام، إن فى السماء خبرا، وإن فى الأرض عبرا، يحار فيهن البُصَرا، مهاد موضوع، وسقف مرفوع، ونجوم تغور، وبحار لا تفور، ومنايا دوان، ودهر خوان، كحد النسطاس، ووزن القسطاس ألا يدل كله على الله اللطيف الخبير؟»(٨٥) ولعل هذه الصيغة، أكثر أثرا وأبلغ حجة لإقناع العقل والنفس على حد سواء، من أية صيغ قياسية تعبيرية، تقوم على أساس المنهج التجريبى.

وبعد هذا العرض لأهم الأدلة والبراهين على وجود الله تعالى، والتى ساقها العلماء والفلاسفة على مختلف مشاربهم ومذاهبهم، وتباعد أماكنهم وأزمانهم، وتنوع ثقافاتهم ومعارفهم، نعرج على مذهب المادية الإلحادية فى العصر الحاضر ومصيره أمام هذه البراهين، ومدى صعوده أمام الأدلة العلمية التى وضعت للبرهنة على وجود واجب الوجود فى وقتنا الحاضر.

وعصرنا الحديث سمى: «عصر الإلحاد »؛ وذلك لأنه أنكر الدين، وليس الدين فحسب، بل جحدوا وجود الله تعالى، والإلحاد ليس ادعاء محضا، ولكن أصحابه يجعلونه يقوم على طرق البحث المنهجية والموضوعية، التى اهتدى إليها الإنسان فى عصرنا الحالى، بعد النهضة العلمية الحديثة وما شهدته العلوم من تطور فى مختلف المجالات والميادين.

وفى هذا المجال فإن الفكر الأوربى الذى عماده فى العصر الحاضر العلم والتجربة وأساسهما المنهجية الموضوعية ينطبع بنوعين من التفكير وهما:

١- التفكير المادى العلمى(الطبيعى) ويتجه اتجاهين:

أولهما: الاتجاه الميكانيكى، وهو لا يرى وجودا للروح أو العقل، فضلا عن أن ينسب إليهما تدبير الجسم.

ثانيهما: اتجاه المادية التاريخية (الديالكتيكية)، وهو يثبت وجود الروح والعقل - وهنا نقطة الخلاف مع سابقه - ولكن وجودهما تابع ولاحق لوجود المادة، وهذا المذهب يرجع جميع القيم والمعارف والعادات إلى الوضع الاقتصادى، ويتفقان كلاهما فى إنكار وجود الله تعالى.

٢- الاتجاه الروحى: وهو يقابل الاتجاه المادى بشقيه، ويثبت وجود الروح ووجودها سابق على المادة، ويقول بأن الله علة لهذا الكون [٨٦].

ونحن نناقش هنا الاتجاه الثانى مع أن موضوعه ضمن الفصل الأخير من هذا الكتاب، ولكن لترابط الفكرة التى تقوم عليها الأدلة على وجود الله تعالى، سواء العقلية أو العلمية، وهى التى ألزمتنى للتحدث عن المادية الإلحادية هنا.

وتتمثل قضية الإلحاد فى منكرى الله تعالى، ولعل أبلغ قول يتمثله هذا الاتجاه هو ما قاله هكسد: « إذا كانت الحوادث تصدر عن قوانين طبيعية فلا ينبغى أن ننسبها إلى أسباب فوق الطبيعة» [٨٧].

وهناك ثلاثة أسس أوردها صاحب كتاب « الإسلام يتحدى» من منكرى الدين، أولها التطور العلمى للإنسان الذى كشف عن كثير من الأحداث التى لم يعرفها من قبل، وهذا ما يعرف لديهم بالدليل البيولوجى، وملخصه « أن الأحداث والوقائع تحدث وفقا لقوانين الطبيعة المشاهدة فى الواقع المحسوس، فلا حاجة بنا لأن نفرض لوجودها وتحققها إلها مجهولا غير محسوس ولا مرئى»[٨٨]، وهذا ما يتمثله على الحقيقة قول الملحد « جوليان هكسد» الذى أشرت إليه آنفا.

والأساس الثانى: دليل علم النفس، الذى يلخصه أحد علماء النفس بقوله: «ليس الإله سوى انعكاس للشخصية الإنسانية على شاشة الكون، وما عقيدة الدنيا والآخرة إلا صورة مثالية للأمانى الإنسانية، وما الوحى والإلهام إلا إظهار غير عادى لأساطير الأطفال المكبوتة»[٨٩].

والأساس الثالث: يقوم على اعتبار أن القضايا الدينية ظهرت لأسباب تاريخية نتيجة الظروف التى أحاطت بالإنسان، من زلازل وبراكين وغيرها، يقول هكسلى: «لقد خلق العقل الإنسانى الدين، وأتم خلقه، فى حالة جهل الإنسان وعجزه عن مواجهة القوى الخارجية. . . فالدين نتيجة لتعامل خاص بين الإنسان وبيئته» [٩٠].

وهذا ما تراه الفلسفة الشيوعية بأن الدين خدعة تاريخية، وترجع كل الأمر إلى عوامل اقتصادية كما سلف القول.

يقول إنجلز: «إن كل القيم الأخلاقية هى فى تحليلها الأخير من خلق الظروف الاقتصادية».

وجاء فى البيان الشيوعى: «إن الدستور والأخلاق والدين كلها خدعة البرجوازية، وهى تتستر وراءها من أجل مطامعها» (٩١).

والذى يهمنا هنا أن الفلسفة بشقيها تنكر الإله، ومن جانبى سأعرض للحجج أدلة علمية تدحض ادعاءهم، فضلا عن أنها محجوجة بالبراهين والأدلة التى عرضناها فيما سبق(*).

١ـ حقيقة الطبيعة (أو المادة):

من المعلوم لدينا جميعا أن المادة هى شىء موجود جامد غير حى ولا إحساس له، على خلاف الروح التى هى شىء يحس ويشعر، ومن البديهيات والمسلمات العقلية والتى لا خلاف عليها أن النقيضين لا يكونان فى زمان ومكان واحد، ولا ينتج أحدهما عن الآخر.

فالزعم القائل بأن أصل الحياة فى هذه الموجودات كلها إنما هو المادة، يعنى أن الحياة التى تسرى فى أجسادنا نشأت من المادة الجامدة التى تناقض الحياة، ومن هنا لا مفر من البحث عن معنى هذا الأمر وفهمه، فهو أحد معنيين فقط لا ثالث لهما:

- إما أن يكون هناك تلاق بين المادة الجامدة والحياة مع لزوم تناقضهما، بل إن الأول هو منشأ الثانى، وهذا مصادرة للعقل(٩٢).
- وإما أن نفهم أنه ليس هناك تناقض كما كنا نعتقد بين المادة والحياة، بل هما حقيقة جوهرية واحدة، وهذا يجعلنا نتساءل: لماذا يصرون على أن أصل الحياة هو المادة ولا يقولون بالعكس؟ وما الفرق بين التعبيرين ما دامت المادة هى الحياة وليست نقيضا لها؟

يقول صاحب كتاب « كبرى اليقينيات الكونية»: «إن هذا السؤال يظل بلا جواب، ما دام لا يوجد بيد الماديين، أو فى فكرهم، دستور يوضح العلة فى أن الحياة

(*) سأعرض ـ إن شاء الله ـ للجانب الآخر لوجه الإلحاد، وهو إنكار الدين والقول بعدم أهميته، فى الفصل الأخير من هذا الكتاب.

هى التى نشأت عن المادة وليس العكس هو الذى تم. ويصبح القول بأن المادة هى أصل الحياة، كلاما اعتباطيا مجردا، لا يقوم على أى برهان أو مرجع» (٩٣).

والطبيعة هى حقيقة من حقائق الكون وليست تفسيرا له، وعلى حد قول البروفسور «سيسل بايس هامان» وهو عالم بيولوچى أمريكى: « إن الطبيعة لا تفسر شيئا، وإنما هى نفسها بحاجة إلى تفسير» (٩٤).

ويقول صاحب كتاب «الإسلام يتحدى»: «فلو أنك سألت طبيبا: ما السبب وراء احمرار الدم؟ لأجاب:

- لأن فى الدم خلايا حمراء، حجم كل خلية منه ١/ ٧٠٠ من البوصة.

- حسنا، ولكن لماذا تكون هذه الخلايا حمراء؟

- فى هذه الخلايا مادة تسمى « الهيموجلوبين» وهى مادة تحدث لها الحمرة حين تختلط بالأكسچين فى القلب.

- هذا جميل، ولكن من أين تأتى هذه الخلايا التى تحمل الهيموجلوبين؟

- إنها تصنع فى كبدك.

- عجيب ولكن كيف ترتبط هذه الأشياء الكثيرة من الدم والخلايا والكبد وغيرها، بعضها ببعض ارتباطا كليا وتسير نحو أداء واجبها المطلوب بهذه الدقة الفائقة؟

- هذا ما نسميه بقانون الطبيعة.

- ولكن ما المراد بقانون الطبيعة هذا؟

- المراد بهذا القانون هو الحركات الداخلية العمياء للقوى الطبيعية والكيميائية.

- ولكن لماذا تهدف هذه القوى دائما إلى نتيجة معلومة؟ وكيف تنظم نشاطها، حتى تطير الطيور فى الهواء، ويعيش السمك فى الماء، يوجد إنسان فى الدنيا، بجميع ما لديه من الإمكانات والكفاءات العجيبة المثيرة؟

- لا تسألنى عن هذا، فإن علمى لا يتكلم إلا عن (ما يحدث) وليس له أن يجيب عن (لماذا حدث؟).

ويعلق الأستاذ وحيد خان على هذا الحوار بقوله: « يتضح من هذه الأسئلة مدى صلاحية العلم الحديث لشرح العلل والأسباب وراء هذا الكون.. ولكن الدين جواب لسؤال آخر، لا يتعلق بهذه الكشوف الحديثة العلمية» (٩٥).

فعلماء الطبيعة لا تخولهم علومهم القول الفصل فى المسائل الإلهية والأبدية، وذلك لأنها (أى العلوم الطبيعية) مقصورة على ما يقبل المشاهدة والتجربة والتسجيل، ومن جهة أخرى مقصورة على نوع واحد من الموجودات، وهى بعد كل هذا تتناول عوارض الموجودات ولا تتناول جوهر الوجود (٩٦).

وأصحاب المذهب المادى لاعتمادهم على الطبيعة يقولون بأزليتها ومن ثم بأزلية المادة، وبالتالى أزلية الكون، ولكن هؤلاء الماديين فضلا عن أنهم مردود عليهم بالبراهين السابقة على حدوث العالم، فإننا ندحض حجتهم هذه بالأدلة العلمية التى ساقها علماء الطبيعة أنفسهم لنقض القول بأزلية المادة. فقوانين الحركة، والحركة الإلكترونية، والطاقة الشمسية، وهذه كلها من أصول علومهم. قدمت كل منها دليلا واضحا على عكس ما ذهب إليه أصحاب المادة، ونعرض لهذه القوانين ونضعها أمام الملحدين أنفسهم ثم يحكمون.

١- مما أثبته العلم الحديث فى الديناميكا الحرارية، أن الحرارة تنتقل من الأجسام الأقل برودة إلى الأكثر، أى من الأجسام الساخنة إلى الباردة، ولا يمكن أن يحدث العكس، وهذا ما يسمى بالقانون الثانى فى الترموديناميك (٩٧).

وقد عبر «إدوارد لوثركسيل» العالم الأمريكى، عن هذا القانون وكيف أنه يثبت عكس ما ادعته المادية الإلحادية بقوله: «قد يعتقد بعضهم أن هذا الكون هو خالق نفسه، وعلى حين يرى البعض الآخر أن الاعتقاد بأزلية هذا الكون ليس أصعب من الاعتقاد بوجود إله أزلى، ولكن القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية يثبت خطأ هذا الرأى، فالعلوم تثبت بكل وضوح أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزليا، فهناك انتقال حرارى مستمر من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة، ولا يمكن أن يحدث العكس بقوة ذاتية، ومعنى ذلك أن الكون يتجه إلى درجة تتساوى فيها حرارة جميع الأجسام وينضب منها معين الطاقة، ويومئذ لن تكون هناك عمليات كيماوية أو طبيعية، ولن يكون هنالك أثر للحياة نفسها فى هذا الكون. ولما كانت الحياة لا تزال قائمة ولا تزال العمليات الكيماوية والطبيعية تسير فى طريقها، فإننا نستطيع أن نستنتج أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزليا، وإلا لاستهلكت طاقته منذ زمن بعيد وتوقف كل نشاط فى الوجود. وهكذا توصلت العلوم - دون قصد - إلى أن لهذا الكون بداية، وهى بذلك تثبت وجود الله؛ لأن ما له بداية لا يمكن أن يكون قد بدأ نفسه ولابد له من مبدئ أو من محرك أول أو من خالق، هو الإله» (٩٨).

٢- قوانين الحركة الإلكترونية:

من المعلوم أن المواد تتألف من عناصر، وهذه العناصر التى يتكون منها الكون كله مؤلفة من جزئيات، وهذه الجزئيات مركبة من ذرات، كل ذرة تتركب من ثلاثة أشياء متناهية فى الصغر، وإحداها تحمل شحنة سالبة تسمى إلكترون، والثانية تحمل شحنة موجبة تسمى بروتون، والثالثة متعادلة الشحنة وتسمى نيترون، هذه الثلاثة البروتون والنيترون والإلكترون تشكل نواة الذرة، والإلكترون يدور فى فلك له حول النواة بسرعة كبيرة فى حركة دائرية، وهو بلا هذه الحركة يبقى فى مداره متحركا حول النواة، لا يخرج عن هذا المدار إلا إذا اكتسب قوة نووية تسمى «الكونتم» ولا يعود إلى مدار أقل إلا إذا فقد مثل ذلك الكونتم الذى أخرجه عن مداره الأصلى(٩٩).

وجميع ذرات الكون تتكون من هذه العناصر الثلاثة، والإلكترون فى جميع ذرات الكون يأخذ هذا الوضع المشار إليه، وليس هناك وضع آخر يكون عليه غير هذا. وهذه الحركة الإلكترونية، نجدها فى كل الأجرام السماوية فمثلا بعد الشمس عن كواكبها السيارة التى تدور حولها كالبعد بين الذرة والإلكترونات التى تدور حولها نسبيا.

من كل هذه الحقائق عن نواة ومكوناتها وتشابه الأجرام فى الفضاء مع هذا النظام الذى تسير عليه الإلكترونات فى حركتها الدائرية، تنبئنا هاتان الأسرتان (أسرة الذرة وأسرة الشمس) وحركاتهما، بأن هناك نقطة بداية زمانية ومكانية بدأ منها الشىء الدائر دورته سواء كان إلكترونا أو قمرا، أو جرما سماويا. وحيث إن هذه الحركة غيرمستأنفة كما يبدو، إذن لابد أن تكون هناك بداية زمانية ومكانية لحركة الإلكترون أو الجرم. وهذه البداية فى حقيقتها هى بداية وجود الذرات نفسها، إذن فالكون كله المركب من هذه الذرات لابد له من بداية ونشأة وخالق له من العدم (١٠٠).

٣- الطاقة الشمسية:

المذهب المادى، الذى يقول بأزلية المادة وقدمها، نضع أمامه قضية الشمس، إذا كانت موجودة منذ الأزل، فمن أين تأتى بطاقتها؟ وكيف تبقى على حرارتها، والشمس نعنى بها كل نجوم هذا الكون، فهى كلها شموس ترى صغيرة متلألئة لبعدها عنا، وشمسنا تمثل نموذجا لهذه الشموس المضيئة.

كل هذه الشموس تعطى طاقة وحرارة، فما سبب هذه الطاقة وتلك الحرارة؟ هناك عدة إجابات ولكنها غير مقنعة (١٠١) وآخرها الذى وضعه أصحاب العلوم الطبيعية وملخصه: «إن ذرات الهدروچين فى الشموس تتحطم فى قلبها المرتفع الحرارة جدا،

وبواسطة هذا التحطم الهائل والمستمر تنتج طاقة حرارية شديدة جدا لا مثيل لها، ومن المعلوم أن تحطم الذرات يفقدها جزءا من كتلتها، حيث يتحول هذا الجزء إلى طاقة، ومعنى ذلك أن كل لحظة تمر على هذه الشموس تفقدها جزءا ولو صغيرا من كتلتها، فلو كان الأمر كذلك وهذه الشموس قديمة أزلية، فهل تبقى على وضعها الحالى الذى نراه الآن، أم أنها انتهت واندثرت وانتهى أمرها (١٠٢).

هذا ما كان من أمر الدليل الأول، أما بالنسبة لدليلهم الثانى وهو الذى يقوم على أساس علم النفس، فهو فضلا عن أنه لا يمكن أن يفهم منه أو يستخلص شىء يدل على عدم وجود الإله، فالشعور واللاشعور، ربما تحتفظ بأفكار قد تظهر فى أوقات مختلفة، وفى صور غير عادية، ولكن أن يكون دليلا قياسيا نعتمد عليه كى نبطل الدين - وعلى رأى الأستاذ وحيدخان - فإن هذا الاستدلال من أكبر عيوب الفكر الحديث الذى يدعى المنهجية والموضوعية، لأنه استدلال غير عادى من واقع عادى(١٠٣)، مثل من يشاهد فنانا يصنع تمثالا من الرخام أو «البلاستيك» فيعلن أن هذا هو الذى خلق الإنسان.

أما الذين يستدلون بالتاريخ والعوامل الاجتماعية والاقتصادية، فهم ليسوا بأحسن حظا من سابقيهم، فإنهم ينظرون إلى الدين عموما من منظار غير صحيح؛ لأنهم يجعلونه مشكلة موضوعية تشتمل على أى فترة من الفترات التاريخية للأديان، ويتأملون فى ضوء مجموعات هذه الفترات، حقيقة وأصل الدين، وهنا المغالطة الكبرى التى فيها وهم لا يدرون، ويحدث الانحراف فى منهجهم من أولى مراحله (١٠٤).

ولعل فكرة « كارل ماركس» تمثل هذا المذهب بمختلف آرائه، وهى أكثرها عبثا وانحرافا، والتى تقوم على مبدأ النقيض، وتبعية العقل فى وجوده لوجود المادة، واستخدام المنهج الجدلى، وهذه المبادئ عرفت عند الفيلسوفين الألمانيين قبله « نيتشه، وهيجل» غير أنه استخدمها فى غير مجال التصور الذهنى عند نيتشه، وغير مجال الفكرة عند هيجل، بل استخدم هذه المبادئ فى مجال «الاقتصاد» واستدل بفلسفة التاريخ وتطور الجماعة البشرية.

وهذه الفكرة تنفى إرادة الإنسان بشدة، وتحيل الأحداث إلى تأثير عوامل الزمن الاقتصادية(١٠٥).

وحيث إن الأمر فى هذه الفكرة كذلك فإننا يكفينا أن نحاجج هذه النظرية فى جانبها الذى ينكر وجود الإله، بما عرضنا من حجج سابقة، فضلا عن ذلك فإن الأمر

يحتاج إلى دراسة مستقلة لدراسة الجوانب التاريخية والفلسفية والاقتصادية لهذه النظرية ثم الرد على كل جانب بما يناسبه، ونقتصر هنا على إبداء الملاحظات التالية:

١- إذا كان التطور الاجتماعي، علته، وسيلة الإنتاج وهي السبب الأصلي لكل تطور في الكون، وهذا نتيجة الباعث الفكري، وهذا الباعث وفق مفهوم المادية التاريخية، ناتج عن العامل الاقتصادي، وحيث إن نشأة الحياة في تاريخ الإنسان والحيوان كانت بظهور اليد والحجارة لدى الأول، وظهور المخلب والأنياب لدى الثاني - فلنا أن نتساءل - مع صاحب كتاب كبرى اليقينيات الكونية - عن سبب تخلف البهائم والسباع وغيرها من الحيوانات، عن زميلها الإنسان في هذه المرحلة المتقدمة التي كانت الفرص متكافأة فيها للجميع، ولها قانون واحد، فلما استطاعت الجدلية أن تدفع بالإنسان إلى ما وصل إليه، دون أن تؤثر هي نفسها في تحريك الأمر عند الحيوان الآخر، فلم تتمتع بجدل ولا فكر ولا اقتصاد [١٠٦]، نحن لن نجيب على من أوجد الفكر لدى الانسان، ووهب له عقلا فوق المادة بل نترك الأمر لأنه أوضح من أن يجاب عليه.

٢- وإذا كان مبدأ التناقض هو الذي يؤدي إلى قيام الشيوعية التي هي المرحلة المطلقة في هذه النظرية، فمن شأن هذا الأمر أن يحمل بذور نقيض هذه المرحلة المشار إليها، باعتباره مرحلة في المراحل الإنسانية المتطورة وفق العامل الاقتصادي، ولكنهم يناقضون أنفسهم، عندما يزعمون بأن حركة التطور ستقف تماما عند الوصول إلى تلك المرحلة المطلقة. فهل هناك تناقض هنا؟ أم أن الانسان كان أكثر شيء جدلا.

وحقيقة الأمر لا تخرج عن شيئين [١٠٧]: إما أن النظام الجدلي هو الذي يسيطر على العالم، وإذن فليس بصحيح أن أمر التطور سينطفئ عند قيام الشيوعية المطلقة، وإما أن زوال الطبقية ينهي كل تطور ويقضي على كل صراع، وإذن فليس هنا - كما يقولون - سيطرة للمادية الجدلية على حركة الحياة في العالم.

هذا، وقد ظهر واتضح خطأ هذه الفكرة بالتجربة العلمية، وحسبنا الواقع الذي تعيشه البلاد المطبقة لهذه الفكرة ومبادئها. وقد سادت في بعض منها أكثر من نصف قرن من الزمان، وما دلنا هذا النظام على صحة الأساس الذي قام عليه بل أثبت العكس.

وبهذا فإن قضية العصر الحاضر، لا تعدو أن تكون «سفسطة وجدلية علمية» لا تقوم إلا على مجرد العلم المحض، زيادة على ذلك فإنهم نظروا إلى حقائق علمية ناقصة وجزئية فأخرجوا لنا نظريات ناقصة مشوهة وغير كاملة [١٠٨].

وبعـد، فلم يبق لهم إلا حـجـة الصدفـة، التى أسندوا لهـا أيضـا نظام العـالم ووجوده، ومع أن كلا الاحتمالين، الطبيـعة أو المصادفة، لا يقل أحدهما عن الآخر فى البطلان الواضح، فإن كل ذلك ينبئ عن شدة اضطرابهم ومعاندتهم للحـقيقة الناصعة، وعدولهم عن إسناد العـالم ووجوده الذى هو: طابع الله على صفات الكـائنات - كما سماه الراهب والأديب الفرنسى المشهور «فنلنون» - إلى صاحبه الحقيقى (١٠٩).

ومعنى المصادفة، هو وقوع فعل من غير سبب أو علة محددة مطردة تكون سبب حدوثه. وحيث إن حظ المصـادفة من الوجود ممكن فى بعض الأحيان، وأحـيانا أخرى يكون فى حكم المستحيل عقلا، فإننا نضـرب أمثلة لندحض بها هذا البرهان: فمثلا خذ عشرة بنسات (أو إبر)، كلا منها على حدة، وضع عليها أرقاما مسلسلة من (١ إلى ١٠) ثم ضعها فى جيـبك وهزها هزا شديدا، ثم حاول أن تسحبها من جيـبك حسب ترتيبها من (١ إلى ١٠) إن فرصة سحب البنسة رقم(١) هى بنسـبة(١ إلى ١٠)، وفرصة سحب رقم (١) ورقم (٢) متتابعين، وهى بنسبـة (١ إلى ١٠٠)، وفرصة سحب البنسات التى عليهـا أرقام ١،٢،٣ متتاليـة، هى بنسبة (١ إلى ١٠٠٠)، وفـرصة سحب ١،٢،٣،٤ متـوالية هى بنسـبة (١إلى ١٠,٠٠٠)، وهكذا، حـتى تصبح فـرصة سحب الـبنسات بتـرتيـبهـا الأول (من ١ إلى ١٠) هى بنسـبـة (١ إلى ١٠ بلايين)، ويقـول - كـريسى موريسون (١١٠) - بعد أن ضـرب هذا المثال: والغرض من هذا المثل البـسيط، هو أن نبين لك كيف تتكاثر الأعداد بشكل هائل ضد المصادفة (١١١).

وقد قام العالم الرياضى السويسرى « تشارلز يوجين جاى» بحساب عوامل تكون جزىء بروتينى واحد فى الحـياة، فاتضح أن الفرصة لا تتهيـأ عن طريق المصادفة لتكون جزىء بروتينى واحد إلا بنسبة (١ إلى ١٠ ^١٦٠) أى بنسبة(١ إلى رقم عشرة مضروبا فى نفسه ١٦٠مـرة)، وهو رقم لا يمكن النطق به أو التعبير عنه بـكلمات،وينبغى أن تكون كميـة المادة التى تلزم لحدوث هذا التفاعل بالمصـادفة بحيث ينتج جزىء واحـد أكثر مما يتسع له كل هذا الكون بملايين المرات.

ويتطلب تكوين هذا الجزىء على سطح الأرض وحدها عن طريق المصادفة بلايين لا تحصى من السنوات قدرها العالم السويسرى بأنها عـشرة مضروبة فى نفسها ٢٤٣ من السنين(١٠ ^٢٤٣ سنة) (١١٢).

ومن هذا يتضـح أن حظ المصادفة يزداد وينقص، حـسب الأعداد والأشـياء التى تتزاحـم للظهور، وعليـه نقول: إن حظ المصـادفة بين شـيئيـن متعـادلين يكون بنسـبة (١:٢)، وإذا كـانت عشـرة يكون نجاح المصـادفة (١ : ١٠)، لأن لكل واحـد من هذه

العشـرة فرصة الفوز مماثلة لفـرصة أى واحد آخـر بدون أى تمايز، وهذا الأمر يكون فى أعداد المائة أو الألف، ولكنه عندما يصبح الأمر فـى أشياء أعدادها بالملايين بل البلايين فإن حظ الصـدفة يصـبح فى حكم العدم بل المستـحيل، فـإذا حدث أن أخبـرنا إنسان معـروف بالصدق أن الذى أحدث هذه الأشـياء هو مدبـر قادر وعالم حكيم، وأخـبرنا إنسان آخـر معـروف بالصدق أيضـا أن الذى أحدث الأشـياء هو الصـدفة، لا شك أن الإنسان العاقل يرجح ترجيحا مطلقا أن الأول هو الصادق، لماذا؟ لأن الترجيح يعود إلى القانون الرياضى للصدفـة نفسها، وهو أمر عقلـى لا يمكن الخروج عنه، ومنطوقه هو: «إن حظ المصادفـة من الاعـتبـار يتـناسب تـناسبـا عكسيا مـع عدد الوحدات والأشـياء المتكافئة موضع الاعتبار» (١١٣).

ومن هذا نخلص إلى أن بداهة العقل تحكم بأن حظ المصادفة فى مسألة الكون لا يمكن أن تقـبل على الإطلاق، هذا العـالم بما فيـه من ترتيب وتنظيم وإحكام لا يقـبل الإنسان العـاقل أن يقول أنه ولد بالصـدفة، وخاصة إذا كـان إنسانا يملك عـقلا علمى الاتجاه.

يقول كريسى موريسون: «إن حجم الكـرة الأرضية، وبعدها عن الشمس، ودرجة حرارة الشمس وأشعتها الباعثة للحـياة، وسمك قشرة الأرض وكمية الماء، ومقدار ثانى أكسيد الكربون وحجم النتروجين وظهور الإنسان وبقاءه على قيد الحياة، كل أولاء تدل على خروج الـنظام من الفوضى، وعلى التـصميم والقـصد، كـما تدل على أنه طبـقا للقوانين الحسـابية الصارمة مـا كان يمكن حدوث كل ذلك مصـادفة فى وقت واحد مع كوكب واحد، مرة فى بليون مـرة، «كان يمكن أن يحدث هكذا» ولكن لم يحدث هكذا بالتأكيد» (١١٤).

ويبرهن العالم الأمـريكى «كريسى موريسون» فى كتابه «الإنسـان لا يقوم وحده» من خلال الحقائق العلمـية، على أن الله تعالى هو بارئ الكون وخالق كل شىء، ويرد بمنطق العقل والعلم على الملحـد جوليان هكسلى صاحب كتاب «الإنسـان يقوم وحده» فقد قال موريسـون: «فى مقدمة كتابه: «إن وجود الخالق، تدل عليـه تنظيمات لا نهاية لها، يتكون الحـياة بدونها مـستحـيلة. وإن وجود الإنسان عـلى ظهر الأرض، والمظاهر الفاخرة لذكائه، إنما هى جزء من برنامج ينفذه بارئ الكون. . . وإن تحطيم ذرة دالتون – التى كانت تعد أصغر قالب فى بناء الكون – إلى مـجموعة نجوم مكونة من جرم مذنب وإلكترونات طائرة، قد فتح مجالا لتبـديل فكرتنا عن الكون والحقيقة، تبديلا جوهريا، ولم يعد التناسق الميت للذرات الجامدة يربط تصـورنا بما هو مادى، وإن المعارف الجديدة التى كشف عنها العلم لتدع مجالا لوجود مدبر جبار، وراء ظواهر الطبيعة(١١٥).

ويختم كتابه بقوله: «إن كـون الإنسان فى كل مكان ومنذ بدء الخليقة حتى الآن، قد شعر بحـافز يحفزه إلى أن يستنجـد بمن هو أسمى منه وأقوى وأعظم، يدل على أن الدين فطرى فيـه، ويجب أن يقر العلم بذلك. وسـواء أحاط الإنسـان صورة محـفورة بشعورة بأن هناك قوة خارجية للخير أو الشر أم لم يفعل فإن ذلك ليس هو الأمر المهم. بل الحقيقة الواقعة هى اعـترافه بوجود الله. والذين أتيح لهم العلم بالعالم، لا يحق لهم أن ينظروا نظرة الازدراء إلى فجاجة أولئك الذين سبقوهم أو الذين لا يعرفون الآن الحق كما نراه. بل إننا على العكس يجب أن تأخذنا الروعة والدهشة والإجلال لاتفاق البشر فى نواحى العالم على البحث عن الخالق والإيمان بوجوده، أو ليست روح الإنسان هى التى تشـعر باتصـالها بالله؟ أم نخـشى أن نقـول بأن الحافـز الدينى الذى لا يملكه إلا الإنسان هو جزء من الكائن الواعى كأية صفة أخرى من خصائصه؟

إن وجود الحـافز، هو بـرهان على قصـد العناية الإلهيـة ولا يقل شأنا عن عـقل الإنسان المادى العجيب الذى يكمن فيه كونه الحساس. . .

إن تقدم الإنسان من الوجهة الخلقية وشعوره بالواجب إنما هما أثر من آثار الإيمان بالله والاعتقاد بالخلود (١١٦).

وإذا بطل دليل الصدفة فإن نظام العالم وترتيبه، وما فيه من تنسيق وإحكام يؤدى إلى إبطال المذهب المادى الإلحادى وكل مزاعم أصحابه ومن لف لفهم.

والعلماء مع أنهم لا يعتبرون أن من عـملهم إثبات وجود الله تعالى، ولكن لابد للعالم الذى يقتنـع برأى معين من أن يدافع عنه، وهذا ما يفعله الـعلماء المؤمنون بوجود الله تعالى، فـهذا أحدهم يسيـر على طريقة تقوم على الفحص والتـحليل، ويبيِّن وجوه الاحتمالات الممكنة لحل المشكلة المعروضة وطرح ما يناقـضها وفند الباطل منها ليبين ما هو الحق فيها، فهذا فرانك آلن، أحد علماء الطبيعة البيولوچية يعالج مشكلة وجود الله تعالى فيقول: «كثيرا ما يقال إن هذا الكون المادى لا يحتاج إلى خالق، ولكننا إذا سلمنا بأن هذا الكون موجود فكيف نفسر وجوده ونشأته؟ هنالك أربعة احتمالات للإجابة على هذا السؤال:

فإما أن يكون هذا الكون مـجرد وهم وخيال، وهو ما يتعارض مع الـقضية التى سلمنا بها حـول وجوده، وإما أن يكون هذا الكون قـد نشأ من تلقاء نفسـه من العدم، وإما أن يكون أبديا ليس لنشأته بداية، وإما أن يكون له خـالق. أما الاحتمال الأول فلا يقيم أمامنا مشكلة سوى مشكلة الشعور والإحساس، فهو يعنى أن إحساسنا بهذا الكون وإدراكنا لمـا يحـدث فـيـه لا يعـدو أن يكون وهمـا من الأوهام ليس لـه ظل من

الحقيقة. . . (وحيث إنه كذلك فلا يحتاج إلى مناقشة أو جدال). أما الرأى الثانى، القائل بأن هذا العالم بما فيه من مادة وطاقة قد نشأ هكذا وحده من العدم، فهو لا يقل عن سابقه سخفا وحماقة، ولا يستحق هو أيضا أن يكون موضعا للنظر أو المناقشة. والرأى الثالث، الذى يذهب إلى أن هذا الكون أزلى ليس لنشأته بداية، إنما يشترك مع الرأى الذى ينادى بوجود خالق لهذا الكون، وذلك فى عنصر واحد هو الأزلية، وإذاً فنحن إما أن ننسب صفة الأزلية إلى عالم ميت وإما أن ننسبه إلى إله حى يخلق.

وليس هناك صعوبة فكرية فى الأخذ بأحد هذين الاحتمالين أكثر مما فى الآخر، ولكن قوانين الديناميكا الحرارية - والتى سبق أن أشرنا إليها- تدل على أن مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجيا، وأنها سائرة حتما إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض هى الصفر المطلق، يومئذ تنعدم الطاقة، وتستحيل الحياة. ولا مناص فى حدوث هذه الحالة من انعدام الطاقات عندما تصل درجة الأجسام إلى الصفر المطلق بمضى الوقت.

أما الشمس المستعرة والنجوم المتوهجة والأرض الغنية بأنواع الحياة، فكلها دليل واضح على أن أصل الكون أو أساسه يرتبط بزمان بدأ من لحظة معينة، فهو إذاً حدث من الأحداث، ومعنى ذلك أنه لابد لأصل الكون من خالق أزلى ليس له بداية، عليم محيط بكل شىء، قوى ليس لقدرته حدود، ولابد أن يكون هذا الكون من صنع يده[١١٧].

ثم يوضح (فرانك آلن) فى ضوء العلم الحديث ونتائجه ذلك التناسق والغائية التى تتجلى مثلا فى ملاءمة الأرض للحياة البشرية والتى تتخذ صورا عديدة لا يمكن تفسيرها على أساس المصادفة أو العشوائية، بل هى تلائم الحياة الإنسانية فى جوانبها المختلفة المادية والعقلية والروحية والعاطفية، وذلك بفضل الوضع الممتاز الذى تتخذه الأرض بالنسبة للشمس وبقية المجموعة الشمسية والنجوم الأخرى.

ثم يثبت بعد ذلك أن نظريات المصادفة والاحتمالات لا يمكن أن تؤدى إلى تفسير شىء من هذا كله فيقول: «إن نظريات المصادفة والاحتمال لها الآن من الأسس الرياضية السليمة ما يجعلها على نطاق واسع حيثما انعدم الحكم الصحيح المطلق، ثم يثبت كما سبق القول أن الصدفة لا يمكن أن تخلق شيئا، واحتمال تكون جزىء بروتينى عن طريق الصدفة أمر مستحيل ولا يمكن تصوره[١١٨].

وهناك عالم آخر من علماء الكيمياء والرياضة هو «جون كليفلان كوثران» يوضح كيفية خضوع أجزاء المادة لقوانين محددة لا يمكن أن تكون راجعة إلى العشوائية أو

الصدفة العمياء، مثل التشابه بين خواص العناصر الكيميائية الموجودة فى كل قسم من أقسام الترتيب الدورى لها حسب وزنها الذرى، الذى وضع جدوله وأساسه العالم الروسى «مانداليف». فهذا الاكتشاف لا يطلق عليه اسم المصادفة الدورية ولكنه يسمى «القانون الدورى».

ويشير إلى تركيب الذرة والتفاعلات الكيميائية التى نشاهدها، كلها ترجع إلى وجود قوانين خاصة بها وليست محض مصادفة عمياء.

فهذا العالم من الجزيئات والذرات والإلكترونات والبروتونات وغير ذلك مع ما يبدو عليها من التعقيد فى التركيب، فإنها تتكون جميعا من نفس الأنواع الثلاثة الرئيسة البروتونات الموجبة، والإلكترونات السالبة، والنيوترونات المتعادلة. ثم يقول ناقدا المذهب المادى:

«فهل يتصور عاقل أو يفكر أو يعتقد أن المادة المجردة من العقل والحكمة قد أوجدت نفسها بنفسها بمحض المصادفة؟ أو أنها هى التى أوجدت هذا النظام وتلك القوانين ثم فرضته على نفسها؟ لاشك أن الجواب سوف يكون سلبيا. بل إن المادة عندما تتحول إلى طاقة أو تتحول الطاقة إلى مادة فإن كل ذلك يتم طبقا لقوانين معينة، والمادة الناتجة تخضع لنفس القوانين التى تخضع لها المادة المعروفة التى وجدت قبلها (١١٩).

وهو يشير بعد ذلك إلى ما دلت عليه دراسة الكيمياء من أن بعض المواد فى سبيل الزوال أو الفناء، ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة والآخر بسرعة ضئيلة. وعلى ذلك فإن المادة ليست أبدية، ومعنى ذلك أنها ليست أزلية، إذن لها بداية. وعليه فإن هذا العالم المادى لابد أن يكون مخلوقا، وهو منذ أن خلق يخضع لقوانين وسنن كونية محددة ليس لعنصر المصادفة بينها مكان(١٢٠). ثم يستطرد فى برهانه على وجود الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ قائلا: فإذا كان هذا العالم المادى عاجزا عن أن يخلق نفسه أو يحدد القوانين التى يخضع لها، فلابد أن يكون الخلق قد تم بقدرة كائن غير مادى. وتدل الشواهد جميعا على أن هذا الخالق لابد أن يكون متصفا بالعقل والحكمة. إلا أن العقل لا يستطيع أن يعمل فى العالم المادى كما فى ممارسة الطب والعلاج السيكولوجى دون أن يكون هنالك إرادة، ولابد لمن يتصف بالإرادة أن يكون موجودا وجودا ذاتيا. وعلى ذلك فإن النتيجة المنطقية الحتمية التى يفرضها علينا العقل ليست مقصورة على أن لهذا الكون خالقا فحسب، بل لابد أن يكون هذا الخالق حكيما عليما قادرا على كل شىء حتى يستطيع أن يخلق هذا الكون وينظمه ويدبره، ولابد أن

يكون هذا الخالق دائم الوجـود تتجلى آياته فى كل مكان، وعلى ذلك فإنه لا مـفر من التسليم بوجود الله خالق هذا الكون وموجهه» (١٢١).

من هذا الكلام الذى يقيم الدليل على وجود الإله على أساس مقدمات علمية، نستطيع أن نقـول من خلال هذا النص - وما سيرد فى حينه - أن دليل العلم المعـاصر على وجود الإله هو الدليل الغائى والقـائم على مبدأ الدقة والإحكام(١٢٢) فيما كـشفه العلم الحـديث من ترابط، وعليه بين كل مـا درسوه وكشـفوا عن قـوانينه، فهـذا أحد العلماء المتخصص فى تصميم «العقول الإلكترونية» وهو المستشار «كلودم هاتاواى» يعتمد فى إثباته لوجود الله على أساس الخبرة النفسية والتجربة الشخصية، حيث إنه يصرح بأن عمله فى تصمـيم مخ إلكترونى عدة سنوات جعله يقـدر التصميم والإتقـان أينما كان، ويصرح بأن الإيمان بالله هو المـلاذ الوحيد الذى تطمئن إليه الروح، وهو فى التـصميم والإبداع ما يدل على المبـدع والخالق، وبهذا يـرفض نشأة الكون على أساس الصـدفة. ونحن نورد النص كـاملا حـيث إنه بذاته يغنى عن الشـرح والتحليل، والمهم مـلاحظة البرهنة العلمـية التى يسـتمدها والتى تميـز الروح العلمية فى هذا العـصر، فهـذا طريقه الاستدلال المنطقى المقام على مقومات علمية مبنية على الفحص والتحليل، فيقول:

«أما من حيث الأسـباب الفكرية التى تدعونى إلى الإيمـان بالله، فإننى أحب أن أبدأ بذكر الحقائق التى لا سبيل إلى إنكـارها والتى لا شك فى أن غيرى ممن أسهموا فى هذا الكتاب (أى كـتاب الله يتـجلى فى عصر العلم) قـد تناولوها، وهى أن التصـميم يحتاج إلى مصمم، وقد دعم هذا السبب القـوى من أسباب إيمانى بالله ما أقوم به من الأعمال الهندسـية، فبعد اشتغـالى سنوات عديدة فى عمل تصميـمات لأجهزة وأدوات كهربيـة، ازداد تقديرى لكل تصميم أو إبداع أينما وجـدته، وعلى ذلك فإنه مما لا يتفق مع العقل والمنطق أن يكون ذلك التصميم البديع للعالم من حولنا إلا من إبداع إله أعظم لا نهاية لتدبيره وإبداعه وعبقريته، حقيقة أن هذه طريقة قديمة من طرق الاستدلال على وجود الله، ولكن العلوم الحـديثة قد جعلتهـا أشد بيانا وأقوى حـجة منها فى أى وقت مضى. إن المـهندس يتعلم كـيف يمجد الـنظام، وكيف يقـدر الصعاب التى تـصاحب التصميم عندما يحاول المصمم أن يجمع بين القـوى والمواد والقوانين الطبيعية فى تحقيق هدف معين، إنه بقـدر الإبداع بسبب ما يواجهه من الصعـاب والمشكلات عندما يحاول أن يضع تصميما جديدا.

لقد اشتغلـت منذ سنوات عديدة بتصميم مخ إلكترونى يسـتطيع أن يحل بسرعة بعض المعادلات المعقدة المتـعلقة بنظرية «الشد فى اتجاهين» ولقد حقـقنا هدفنا باستخدام

مئات من الأنابيب المفرغة والأدوات الكهربية والميكانيكية والدوائر المعقدة ووضعها داخل صندوق بلغ حجمه ثلاثة أضعاف حجم أكبر «بيانو» ولا تزال الجمعية الاستشارية العلمية فى «لانجلى فيلد» تستخدم هذا المخ الإلكترونى حتى الآن.

وبعد اشتغالى باختراع هذا الجهاز سنة أو سنتين، وبعد أن واجهت كثيرا من المشكلات التى تطلبها تصميمه ووصلت إلى حلها، صار من المستحيلات بالنسبة لى أن يتصور عقلى أن مثل هذا الجهاز يمكن عمله بأية طريقة أخرى غير استخدام العقل والذكاء والتصميم، وليس العالم من حولنا إلا مجموعة هائلة من التصميم والإبداع والتنظيم. وبرغم استقلال بعضها عن بعض، فإنها متشابكة متداخلة، وكل منها أكثر تعقيدا فى كل ذرة من ذرات تركيبها من ذلك المخ الإلكترونى الذى صنعته، فإذا كان هذا الجهاز يحتاج إلى تصميم أفلا يحتاج ذلك الجهاز الفسيولوجى الكيميبيولوجى الذى هو جسمى، والذى ليس بدوره إلا ذرة بسيطة من ذرات هذا الكون اللانهائى فى اتساعه وإبداع - إلى مبدع يبدعه؟

إن التصميم أو النظام أو الترتيب، أو سمها ما شئت لا يمكن أن تنشأ إلا بطريقتين: طريق المصادفة، أو طريق الإبداع والتصميم.

وكلما كان النظام أكثر تعقيدا بعُد احتمال نشأته عن طريق المصادفة. ونحن فى خضم هذا اللانهائى لا نستطيع إلا أن نسلم بوجود الله.

أما النقطة الثانية التى أريد أن أشير إليها فى هذا المقام، فهى أن مصمم هذا الكون لا يمكن أن يكون ماديا. وإننى أعتقد أن الله لطيف غير مادى. وإننى أسلم بوجود اللاماديات، لأننى بوصفى من علماء الفيزياء أشعر بالحاجة إلى وجود سبب أول غير مادى. إن فلسفتى تسمح بوجود غير المادى؛ لأنه بحكم تعريفه لا يمكن إدراكه بالحواس الطبيعية، فمن الحماقة إذن أن أنكر وجوده بسبب عجز العلوم عن الوصول إليه، وفوق ذلك فإن الفيزياء الحديثة قد علمتنى أن الطبيعة أعجز من أن تنظم نفسها أو تسيطر على نفسها. وقد أدرك سير إسحاق نيوتن أن نظام الكون يتجه نحو الانحلال وأنه يقترب من مرحلة تتساوى فيها درجة حرارة سائر مكوناته، ووصل من ذلك إلى أنه لابد أن يكون لهذا الكون بداية، كما أنه لابد أن يكون قد وضع تبعا لتصميم معين ونظام مرسوم، وأيدت دراسة الحرارة هذه الآراء وساعدتنا على التمييز بين الطاقة الميسورة والطاقة غير الميسورة، وقد وجد أنه عند حدوث أى تغيرات حرارية فإن جزءا معينا من الطاقة الميسورة يتحول إلى الطاقة غير الميسورة، وإنه لا سبيل إلى أن يسير هذا التحول فى الطبيعة بطريقة عكسية، وهذا هو القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية.

وقد اهتم بولتزمان بتمحيص هذه الظاهرة، واستخدم في دراستها عبقريته ومقدرته الرياضية، حتى أثبت أن فقدان الطاقة الميسورة الذى يشير إليه القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية، ليس إلا حالة خاصة من ظاهرة عامة تشير إلى أن كل تحول أو تغير طبيعى يصحبه تحليل أو نقص فى النظام الكونى. وفى حالة الحرارة يعتبر تحول الطاقة من الصورة الميسورة إلى الصورة غير الميسورة فقدانا أو نقصا فى التنظيم الجزيئى، أو بعبارة أخرى تفتتا وانحلالا للبناء. ومعنى ذلك بطريقة أخرى أن الطبيعة لا تستطيع أن تصمم أو تبدع نفسها؛ لأن كل تحول طبيعى لابد أن يؤدى إلى نوع من أنواع ضياع النظام أو تصدع البناء العام. وفى بعض الحالات قد يسير النظام من البسيط إلى المركب، ولكن ذلك لا يتم إلا على حساب تصدع أكبر للتنظيم والترتيب فى مكان آخر. إن هذا الكون ليس إلا كتلة تخضع لنظام معين، ولابد له إذن من سبب أول لا يخضع للقانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية، ولابد أن يكون هذا السبب الأول غير مادى فى طبيعته»(١٢٣).

ويقول عالم الطبيعة الأمريكى «جورج إيريل دافيز»: «ولا يمكننا أن نثبت وجود الله عن طريق الالتجاء إلى الطرق المادية وحدها، إذ لم يقل أحد بأن الله (تعالى) مادة حتى نستطيع أن نصل إليه بالطرق المادية، ولكننا نستطيع أن نتحقق من وجود الله باستخدام العقل والاستنباط مما نتعلمه ونراه، فالمنطق الذى نستطيع أن نأخذ به، والذى لا يمكن أن يتطرق إليه الشك، هو أنه ليس هنالك شىء مادى يستطيع أن يخلق نفسه. وإذا سلمنا بقدرة الكون على خلق نفسه، فإننا بذلك نصف الكون بالألوهية، ومعنى ذلك أن نعترف بوجود إله، ولكننا نعتبره إلها ماديا وروحيا فى نفس الوقت. وأنا أفضل أن أومن بإله غير مادى خالق لهذا الكون تظهر فيه آياته وتتجلى فيه أياديه، دون أن يكون هذا الكون كفؤا له» (١٢٤).

ومن استعراضنا لكل هذه الجوانب المختلفة فى الفكر الإنسانى عن الإله، يتضح لنا أن الوجود البشرى فى جانب من جوانبه «حوار مع الله» أو صراع ضد الله، أو على حد تعبير «بردييف»: «ديالكتيك إنسانى إلهى» وقد قال ألفرد دى موسيه: «إن الملحد حينما يخرج ساعته من جيبه، لكى يعطى الله (تعالى) مهلة تبلغ نحو ربع ساعة (مثلا) من أجل أن يصعقه، فإن من المؤكد أنه عندئذ إنما يريد أن يمتع نفسه بربع ساعة من الحنق الشديد والتلذذ الفظيع. إنها بلا شك ذروة اليأس، ولكننا هنا بإزاء نداء مجهول إلى شتى القوى السماوية، إنه مخلوق شقى مسكين يتلوى تحت قدمى ذلك الذى يسحقه، بل هى صرخة مدوية تنبعث من أعماق قلب جريح مفعم بالألم. ولكن من يدرى؟ فربما كانت تلك الصرخة فى عينى ذلك الذى يرى كل شىء ضربا من الصلاة» (١٢٥).

وكما يقول موريس بلوندل: «إننا لو نفذنا إلى أعمق ظلمات الشعور الإنسانى، لما وجدنا «ملحدين» بمعنى الكلمة، ولئن كان تاريخ الفكر البشرى حافلا بالكثير من الجهالات الصارخة، وضروب الإنكار الصريحة، إلا أن وراء تلك المزاعم العلمية والعقلية، إيمانا باطنا وشعورا خفيا بأن ثمة شيئا فيما وراء العالم الطبيعى المشاهد والمحسوس، وأن هناك حقيقة تعلو على كل الوجود البشرى المتناهى. وكيفما كان أمر البراهين والأدلة العقلية أو العلمية والاستدلالات المنطقية، فإن هذا الإيمان الخفى يبقى بعيدا عن كل ريب وشك، فكأنما هو يستمد قوته من منبع علوى لا يمكن أن تزعزعه الشكوك، ومن هذا قيل: إن الإنسان كائن متدين قبل أن يكون حيوانا اجتماعيا أو مدنيا(١٢٦). والملحد مهما سعى جاهدا فى سبيل طرد «فكرة الله» وتصور أن العالم هو الحقيقة المكتملة والمكتفة بذاتها فسرعان ما يأتى «الإيمان بالله» ليجد ثغرة فى نسيج يقينه الموضوعى، فلا يلبث أن ينفذ إلى فكره بشكل صريح أو بصورة ضمنية.

«ومعنى هذا أننا بمجرد ما نتحقق من أن فى معرفتنا ثغرات، أو أن فى حياتنا هُوًات، فإننا سرعان ما نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نعلو على أنفسنا لكى نهيب بقوة أخرى نسد بها ما فى عالمنا التجريبى من نقص، وسواء أكانت تلك القوة التى نهيب بها هى الله، أم الطبيعة، أم التاريخ، أم العلم، أم التقدم، أم المجتمع، فإننا فى كل تلك الحالات إنما نحقق «فعلا دينيا» نعبر به ضمنا عن إيمان بوجود شىء يعلو على الإنسان»(١٢٧).

ويقول كريسى موريسون: «والعلم يعترف باشتياق الإنسان إلى أشياء أسمى منه، ويقر ذلك،غير أنه لا ينظر نظرة جدية إلى مختلف العقائد والمذاهب وأن يكون يرى فيها طرقا تتجه إلى الله، والذى يراه العلم ويقره جميع المفكرين هو أن الاعتقاد العام بوجود الله له قيمة لا تقدر»(١٢٨).

وبعد هذا نقف ونتساءل: ماذا بقى للفلسفة المادية الإلحادية التى لم ننزع عنها نحن ذلك اللثام الزائف، والقناع العلمى الوهمى، الذى يخفى وراءه وجه الجهل المكابر، بل الذى فعل ذلك هم أهل البيت نفسه، كما أوضحنا آنفا، وقد شهد الآن مائة شاهد من أهلها وكفى الله المؤمنين شر الجدال.

وفى ختام هذا الجزء نُعرّج قليلا على البراهين القرآنية التى وردت فى كتاب الله تعالى لنرى مدى توافق ما أشرت إليه من براهين مختلفة لدى العلماء والفلاسفة مع هذه الأدلة القرآنية.

أدلة القرآن الكريم:

يعتبر القرآن الكريم الكتاب الأول الذى لم يدخله الشك ولم يتطرقه التحريف أو التبديل، وذلك باعتراف أعداء القرآن أنفسهم، ويعتبر نزوله على محمد ﷺ فى أرض الجزيرة العربية فى القرن السادس الميلادى نقطة تحول كبرى فى تاريخ الأديان، بل فى تاريخ البشرية جميعا، مما وجه إليه من دراسات علمية فلسفية على حد سواء. وقد حفل بآيات كثيرة تتحدث عن الله تعالى؛ عن وجوده ووحدانيته وصفاته، كما أنه قد جاء بالمعنى الواضح والمفهوم الصحيح لكلمة الألوهية، وما يتبعها من معنى العبادة الحقة للإله الواحد القهار.

وقد جاء منهج القرآن الكريم ليواجه تيارين؛ التيار الأول هو الإلحاد وجحود الإله، والتيار الثانى، هو التيار الذى يؤمن بالإله على خلاف فى تصور ذلك الإله، وقد كان الإسلام أقرب إلى التيار الثانى من الأول، والإسلام - كما سبق القول - جاء لينظم حركة الحياة كلها، والإيمان أمر يعود على المسلمين فيما بعد تطبيقهم لمنهج القرآن الكريم، والأمر الذى يهمنا هنا، أن القرآن الكريم جاء بالقول الفصل فى أمر العقائد وكل المشاكل التى أثارها الفكر والعقل الإنسانيان، وذلك على الحق الذى جاء به فى كل منها بالحجج المنطقية والأدلة العقلية والوجدانية التى يؤمن بها كل من العقل والقلب معا، وكان هم المسلمين فى صدر الإسلام هو فهم ما جاء به كتاب الله فى هذه المسائل بعد أن آمنوا به على علم وبصيرة، وذلك بطريق الدلائل الكونية التى لفتهم إليها وحثهم على إعمال العقل فيها(١٢٩).

وقد جاء بعدة براهين مختلفة لإثبات وجود الله الحق - سبحانه وتعالى - ، ولم تتكرر البراهين على إثبات وجود الله تعالى فى كتاب من كتب الأديان المنزلة كما تكررت فى القرآن الكريم؛ وذلك لأنه خاطب أقواما مختلفة، منهم المنكرون وغيرهم مشركون - أى الذين يؤمنون بالتوراة والإنجيل ويختلفون فى مذاهب الربوبية والعبادة - وكانت دعوته لكافة الناس من أبناء ذلك العصر الذى نزل فيه، وسائر العصور الأخرى، فهو لأمة العرب وللأمم الأخرى غير العربية(١٣٠).

ولقد أوضح القرآن الكريم المنهج والطريق السليم للمعرفة بوجود الله تعالى، وما يجب له من صفات الكمال، وكانت دعوته للناس فى أساسها مبنية على النظر العقلى، وثمرة التأمل الفكرى، وخاصة فى مسائل العقائد التى يجب أن تقام على دليل التعقل والبرهان.

ولن نستطيع أن نتتبع ونحصى كل الآيات التى تتحدث عن منهج المعرفة القرآنية، ولا إحصاء كل الآيات التى وردت فيها البراهين على وجود الله تعالى؛ لأن القرآن الكريم قد خاطب الناس بكل الأدلة البرهانية على قدر عقولهم واختلاف مداركهم ومعارفهم، حتى أنه أشار إلى المعرفة الفطرية المغروزة فى الروح الإنسانية. ولكنه دائما يوجه الإنسان إلى استخدام عقله وفكره، فى تدبر مخلوقات الله تعالى، وتوجيه حواسه إلى النظر فى العالم وفى نفسه أيضا - وكل ذلك فى السموات أو الأرض أو فى أنفس الناس كلها علامات وآيات - لم يستخدم عقله وفكره الاستخدام السليم فيصل إلى معرفة واجب الوجود، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (١٧)﴾ [الغاشية]، وقوله تعالى: ﴿وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ (٢٠) وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ (٢١)﴾ [الذاريات].

ويثبت القرآن الكريم الدلالة الضرورية من الخلق على وجود الحق الخالق - سبحانه وتعالى - ويرد على المنكرين بضروريات فكرية، فيقول تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ... (١٠)﴾ [إبراهيم]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ (٣) وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٤)﴾ [الجاثية]، وقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (٥٣)﴾ [فصلت].

والقرآن الكريم يرشد العقل الإنسانى إلى معرفة السبيل المؤدى إلى الله تعالى، فى وضع القضية الإيمانية، ثم يأتى بما يدلل عليها، ويقول الله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ (١٦٣) إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (١٦٤)﴾ [البقرة].

فهذه الآيات تنبه الإنسان إلى وجود الله تعالى، ثم تبين الطريق المؤدى إلى معرفة ذلك. وكثير من آى القرآن الكريم تجمع بين دليل الخلق ودليل العناية، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ (١٧) وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ (١٨) يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ

مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١٩﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴿٢٢﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُم مِّن فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٢٣﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٤﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الأَرْضِ إِذَا أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿٢٥﴾ وَلَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ ﴿٢٦﴾ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾ ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾ بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَن يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ ﴿٢٩﴾ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم].

توضح هذه الآيات الكريمة، معرفة الله وتعظيمه، ثم تدبيره وخلقه لهذه الأشياء وما فى هذا الكون، وتبين الذين اتبعوا هواهم وظلموا أنفسهم، ومالوا عن الحق والعلم، ولم يستخدموا عقولهم فى الطريق الذى يؤدى إلى معرفة الله تعالى، كما توضح الآيات الدين ألقيم الذى يطابق الطبيعة والفطرة التى خلق الناس وجبلوا عليه، أى الفطر المغروزة فى كل إنسان، والتى إن لم يمل إلى هواه لأدته إلى المعرفة الصحيحة، وهذه الأدلة تكاد تتضمن كل ما عداها من أدلة قديمة وحديثة رغم أساليب التعبير بحسب اختلاف البيئة أو الزمن.

إنها تتضمنها فى صورتها السهلة: الأثر يدل على المؤثر، أى استدلال الفطرة البسيطة، وتتضمنها فى صورتها الكلامية. كل حادث لابد له من محدث وأيضا الصورة الفلسفية القديمة الممكن والواجب، وفى صورتها الفلسفية الحديثة، سواء رجعنا فيها إلى شعور الوجدان أو فكرة الكمال أو غير ذلك(١٣١).

ونقطة البداية لآيات وجود الله هى النظر فى هذا العالم، كما أنها نقطة الرد على الجاحدين أيضا، والقرآن الكريم انفرد بين الكتب المنزلة، بأن جعل مسألة وجود الله مسألة بحث علمى فى ضوء العقل والحس، يؤخذ من آيات كثيرة فى القرآن الكريم أن الإيمان بالله ثمرة العلم وأن الجحود بوجوده سببه الجهل(١٣٢).

ويصرح القرآن الكريم بأن المنكرين والجاحدين إذا استمروا بعد النظر فى الكون وما فى مخلوقات الله من آيات دالة على وجوده على إلحادهم، فليس هناك ما يؤثر فيهم، فالقرآن يدعو الانسان إلى النظر فى الكون، قال تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [يونس]. وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [الأعراف].

وإننا نجد فى القرآن الكريم إلى جانب ما أشرنا إليه آيات كثيرة توجه الإنسان إلى حقيقة نفسية واقعية، عن طريق الترهيب والترغيب، وزيادة على ذلك ما يحتوى القرآن الكريم من أمثال تعبر عن الحقائق وقد ساقها للموعظة والنصح.

يقول الله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُم بِالْبَيِّنَاتِ مِن رَّبِّكُمْ وَإِن يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿٢٨﴾ يَا قَوْمِ لَكُمُ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِن جَاءَنَا ... ﴿٢٩﴾﴾ [غافر]. ومن مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُم بِسُكَارَىٰ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴿٢﴾﴾ إلى قوله تعالى: ﴿حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴿٣١﴾﴾ [الحج].

وكما استخلص المتكلمون والفلاسفة المسلمون ومفكرو الإسلام عموما أدلة مختلفة من آيات القرآن الكريم، مثل دليل الاتفاق «دليل التدبير» كما فعل ابن رشد حيث صاغ دليلين من الأدلة القرآنية هما دليل الاختراع، ودليل العناية، وقد سبق الإشارة إليهما عند الحديث عن أدلة ابن رشد، وكذلك استخلص الصوفية أدلتهم من آيات القرآن الكريم، على إنهم يرون أن المعرفة بالله موجودة فى النفس الإنسانية بالفطرة من يوم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ .. ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف].

والقرآن الكريم فى بعض آياته استخدم دليلا آخر يقوم على أساس افتراض وجود فكرة الإله فى أذهان من خاطبهم بهذا الدليل، من مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾ [الشورى]. وقوله تعالى: ﴿ لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾ ﴾ [الأنعام]. فهذه الآيات تفترض وجود الفكرة مسبقا فى ذهن المخاطبين بها ولعلها رد على أهل الكتاب فى تصورهم للإله.

إذن فالقرآن الكريم استخدم كثيرا من الأدلة والبراهين وورد فيه ما يدل أيضا على أن الإيمان بالله هو عهد وميثاق، فى قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾ وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿١٧٤﴾ ﴾ [الأعراف].

فهذه الأدلة منها ما هو ذو طابع علمى فلسفى، ومنها ما له طابع نظرى منطقى، ومنها أدلة إقناعية متنوعة تكفى لإقناع الإنسان على أساس سيكولوچى، وكلها لا تقطع الصلة بين الفكر والواقع(١٣٣).

ويقول الأستاذ العقاد: «ومما يستوقف النظر أن البراهين التى جاء بها القرآن الكريم وخصها بالتوكيد والتدبر هى أقوى البراهين إقناعا وأحراها أن تبطل القول بقيام الكون على المادة العمياء دون غيرها، ونعنى بها أولا برهان: ظهور الحياة فى المادة ﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ... ﴿١٩﴾ ﴾ [الروم] ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ ... ﴿٢٣﴾ ﴾ [الشورى].

ثانيا: برهان التناسل بين الأحياء لدوام بقاء الحياة، ﴿ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجًا ... ﴿١١﴾ ﴾ [الشورى] ﴿ وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ... ﴿٧﴾ ﴾ [ق](١٣٤).

وبهذا نخلص إلى أن إقامة الادلة والبراهين على وجود واجب الوجود، يجليه الحس والعقل والفطرة والعلم على حد سواء، كل هذا ما يسلم به المؤمن ويعقله الفيلسوف والمفكر ويقبله الإنسان البسيط، وعليه تكتمل المعرفة الإنسانية، ويأتى القرآن الكريم فى نهاية المطاف مؤكدا العلم والإيمان بالله تعالى فى قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ ﴾ [فصلت].

﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾ ﴾ [ق].

من هنا يتبين أن أمر الأدلة والبراهين مختلف ومتباين؛ لأن وسائل الاقتناع عند الناس مختلفة ومتباينة - كما سلف بيانه فى مقدمة هذا الفصل - وقد راعى القرآن الكريم هذه الحقيقة النفسية والعقلية؛ ولهذا تنوعت فى القرآن الكريم - كما رأينا - وسائل الدعوة إلى الله تعالى، بأسلوب آية فى البلاغة والبيان.

ومن هنا يقول الشيخ دراز: «حتى أن الذى يستعرض أساليب الهداية القرآنية إلى عقيدة الألوهية يجدها قد أحاطت بأطراف هذه المسالك، وأشبعت تلك النزعات جميعا، بل ربما فى كل منهج عناصر جديدة، لم يفطن إليها الباحثون» (١٣٥) قديما ولا حديثا.

مصادر ومراجع الفصل الأول

١- لسان العرب، لابن منظور. جـ ١٧، ص٣٥٨ - ٣٦٣. طبعة مصورة عن طبعة بولاق - الدار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة.

٢- تاج العروس، للزبيدى. جـ ٩، ص ٣٧٤ - ٣٧٥. دار ليبيا للنشر والتوزيع بنغازى.

٣- المعجم الكبير - مجمع اللغة العربية - المجلد الأول، ص ٤٤٠ - ٤٤٥. دار الكتب سنة ١٩٧٠م، القاهرة.

٤- المجلد الثالث، ص ٢٧٠، سنة ١٩٥٥م - ١٣٧٤ هـ - بيروت.

٥- انظر: أبو الأعلى المودودى - المصطلحات الأربعة فى القرآن الكريم، ص ٩٨ وما بعدها، طبعة خامسة. سنة ١٣٩١هـ - ١٩٧١م. دار القلم، ترجمة محمد كاظم سباق - الكويت. وقارن - عبدالمتعال الجبرى. المصطلحات الأربعة - ص٢١. طبعة ثانية، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. القاهرة.

٦- عبد المتعال الجبرى - المصدر السابق، ص ٢١- ٢٢.

٧- محمد عبده «مشكلات القرآن الكريم وتفسير سورة الفاتحة» ص٤٥ - دار مكتبة الحياة، سنة ١٣٢٣هـ. بيروت. وقارن - عبد المتعال الجبرى - المصدر السابق. ص٨٩.

٨- ص ٨٣٨، طبعة مصورة عن طبعة سنة ١٩٦٥م، دار الشعب. القاهرة.

٩- ص ١٦٧ - ١٧٠، جـ ١٣سنة ١٩٥٦ - ١٣٧٥هـ. بيروت. قارن: أبو الأعلى المودودى - المصدر السابق - وما بعدها. وأيضا محمد عبده المصدر السابق - ص ٤١- ص ٤٢.

١٠- عبد المتعال الجبرى - المصدر السابق - ص٥٠

١١- محمد عبده - رسالة التوحيد - ص ١٣٦، طبعة ثالثة، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م دار إحياء العلوم، بيروت.

١٢- محمد عبده - المصدر السابق - ص ١٣٧- ١٣٩.

١٣- ص ١٨٥ وما بعدها، جـ ١٥.

١٤- دائرة المعارف الإسلامية «مادة إسلام» المجلد الثانى، ص ١٥٥- ١٦٤. (باللغة العربية).

١٥- سيد أمير على - روح الإسلام ص ١٥٧- ١٥٨- ط خامسة، سنة ١٩٧٩ بيروت.

١٦- دائرة المعارف الإسلامية «مادة إسلام».

١٧- نفس المصدر والموضع.

١٨- ص ١٨١ وما بعدها، والمجلد ١٥.

١٩- دائرة المعارف الإسلامية «مادة إسلام».

٢٠- انظر: التعريفات للجرجانى: ص٢٣، مكتبة لبنان. سنة١٩٦٩م. بيروت.

٢١- زكى الدين شعبان - أصول الفقه الإسلامى - ص٢٥١، طبعة ثالثة، سنة ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م. بيروت. منشورات جامعة بنغازى.

٢٢- صحيح البخارى، ص ٨، ٩ - جـ١ دار إحياء التراث العربى، بيروت والخمس هى: الشهادتان، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان.

٢٣- لسان العرب، ص ٢٩٩، المجلد الثالث، سنة ١٩٥٥م - ١٣٧٤هـ. بيروت.

٢٤- فاكهة البستان، ص ٩٦٥- ٩٦٦، جـ ٢ طبعة أولى. سنة ١٩٣٠م، بيروت.

٢٥- التعريفات للجرجانى، ص ١٥٨. وأيضا المعجم الفلسفى - مجمع اللغة العربية ص١٦، ١٢١ سنة ١٩٧٩م - ١٣٩٩هـ. القاهرة. وقارن محمود شلتوت - الإسلام عقيدة وشريعة، ص١١ - ١٢، طبعة ثالثة - دار القلم سنة ١٩٦٦م.

٢٦- صحيح البخارى. ص ١٩-٢٠، المجلد الأول.

٢٧- لسان العرب، ص١٧٦-١٧٧، المجلد الثامن، سنة ١٥٦م - ١٣٧٥هـ بيروت.

٢٨- التعريفات، ص ١٣٢.

٢٩- محمود شلتوت - الإسلام عقيدة وشريعة، ص ١٢.

٣٠- المرجع السابق، ص ١٤.

٣١- صحيح البخارى، ص ١٩-٢٠، جـ أول.

٣٢- حسن صعب - الإسلام وتحديات العصر - ص ١٣ . طبعة رابعة، مارس ١٩٧٩م، بيروت.

٣٣- مصطفى صبرى - موقف العقل، ص ١٢٧، جـ ١، طبعة مصر، سنة ١٣٦٩ - ١٩٥٠م القاهرة.

٣٤- حسن صعب - المرجع السابق - ص ١٧.

٣٥- نفس المرجع والموضع.

٣٦- نفس المرجع، ص ١٧- ١٨.

٣٧- محمود قاسم، دراسات فى الفلسفة الإسلامية - ص ١٣٣، طبعة خامسة سنة ١٩٧٣م. القاهرة.

٣٨- انظر في تاريخ العقائد الإلهية ونشأتها. محمد عبدالله دراز «الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان» ص ١٠٩ وما بعدها، ص١٧٤، مطبعة السعادة سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م، القاهرة. وقارن عباس محمود العقاد «الله» ص ١٩ وما بعدها، المجلد ٩ - دار الكتاب اللبنانى - طبعة أولى. سنة ١٩٧٨م بيروت. (ضمن الأعمال الكاملة).

٣٩- محمد عبد الهادى أبو ريدة، الإيمان بالله فى عصر العلم. مجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الأول - ص ١٣٥. سنة ١٩٧٠م، الكويت.

٤٠- المجلد الاول، ص ٤٨٦ وما بعدها. طبعة ثالثة سنة ١٩٧٠م، بيروت.

٤١- انظر فى حياته ومنهجه، يوسف كرم «تاريخ الفلسفة اليونانية» ص ٥٠ وما بعدها، طبعة خامسة، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٤٢- انظر فى حياته ومنهجه، يوسف كرم - المصدر السابق - ص ٦٢ - ١١١. وأيضا ول ديورانت «قصة الفلسفة» - من أفلاطون الى جون ديوى - ص ١٩ وما بعدها. ترجمة فتح الله محمد المشعشع. ط رابعة سنة ١٩٨٢م - ١٤٠٢هـ مكتبة المعارف. بيروت.

٤٣- دائرة معارف القرن العشرين - لمحمد فريد وجدى. ص ٤٨٨ جـ أول. وقارن يوسف كرم - المصدر السابق - ص ٨٠-٨٣.

٤٤- محمد عبد الهادى أبو ريدة - المصدر السابق - ص ١٣٦.

٤٥- انظر فى حياته ومنهجه ومصنفاته، يوسف كرم - المصدر السابق - ص ١١٢ - ٢٠٩. وأيضا عبد الرحمن بدوى «أرسطو خلاصة الفكر الأوربى» سلسلة الينابيع طبعة ثانية سنة ١٩٨٠م، دار القلم، وكالة المطبوعات بيروت، الكويت وأيضا «قصة الفلسفة» ص ٦٧ وما بعدها.

٤٦- دائرة معارف القرن العشرين - ص ٤٨٨ - ٤٨٩ - جـ أول، وقارن يوسف كرم - المصدر السابق - ص ١٧٨-١٨٢.

٤٧-محد عبد الهادى أبو ريدة - المصدر السابق - ص ١٦١.

٤٨- إمام الحرمين الجوينى - الإرشاد - ص ١٧، تحقيق محمد يوسف موسى، سنة ١٩٥٠، القاهرة.

٤٩- نفس المصدر - ص ١٧- ٢٧.

٥٠- نفس المصدر ص ٢٨- ٢٩.

٥١- محمود قاسم - مقدمة لكتاب ابن رشد «مناهج الأدلة فى عقائد الملة» ص ١٢- ١٣، طبعة ثالثة. القاهرة.

٥٢- المصدر السابق - ص ١٥١-١٥٢.

٥٣- نفس المصدر - ص ١٥٢.

٥٤- نفس المصدر - ص ١٥٣.

٥٥- محمود قاسم - ابن رشد وفلسفته الدينية - ص ٩٦-٩٧ط ثالثة ١٩٦٩م.

٥٦- تبدأ فلسفة العصور الوسطى فى القرن التاسع الميلادى، وتنتهى - تقريبا فى القرن الرابع عشر.

٥٧- عن كتاب عبد الرحمن بدوى - فلسفة العصور الوسطى. ص ١٤١-١٤٢، طبعة ثالثة، سنة ١٩٧٩م. دار القلم، وكالة المطبوعات، بيروت، الكويت.

٥٨- عبد الرحمن بدوى - المصدر السابق - ١٤٦-١٤٧.

٥٩- نفس المصدر - ص ١٤٩.

٦٠- نفس المصدر، ص ١٥٢.

٦١- المجلد الأول، ص ٤٨٩، وقارن يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٥٨ وما بعدها، ط بيروت، دار القلم بدون تاريخ.

٦٢- دائرة معارف القرن العشرين، ص ٤٩٠، المجلد الأول. أيضا - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة - ص ٧٣-٧٧

٦٣- انظر فى حياته ومنهجه ومصنفاته - يوسف كرم. المصدر السابق - ص ١٤١-١٥٢.

٦٤- عن محمد عبد الهادى أبو ريدة - المصدر السابق - ص ١٤٩.

٦٥- المصدر السابق، نفس الموضع.

٦٦- المجلد الأول ص ٤٩٥ وما بعدها.

٦٧- انظر أيضا يوسف كرم - المصدر السابق - ص ١٥٤-١٥٥.

٦٨- دائرة معارف القرن العشرين، المجلد الأول - ص ٤٩٥-٤٩٧.

٦٩- محمد عبده، رسالة التوحيد - ص ٥٣.

٧٠- نفس المصدر، ص ٥٣-٥٧.

٧١- ضمن كتاب «فلسفة ابن رشد» ص ٥٩، طبعة ثانية، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. بيروت.

٧٢- الإمام الغزالى - المنقذ من الضلال «مع أبحاث في التصوف للدكتور عبد الحليم محمود» ص ٣٢٩ طبعة ثامنة. سنة ١٩٧٤م - ١٣٩٤هـ. القاهرة.

٧٣- دائرة المعارف الإسلامية (باللغة العربية) «مادة إلهام» المجلد الثانى، ص ٦٠٠.

٧٤- الغزالى - المصدر السابق - ص ٣٦٥.

٧٥- المصدر السابق ص ٣٣٠ وما بعدها.

٧٦- محمود قاسم، ونقده لمذهب التصوف فى كتابه «ابن رشد وفلسفته الدينية» ص ٩١-٩٥ طبعة ثالثة سنة ١٩٦٩م، القاهرة.

٧٧- عباس محمود العقاد - الله، ص ٢٢٩.

٧٨- ابن رشد «تلخيص ما بعد الطبيعة» عن عبد الرحمن بدوى - المصدر السابق ص ٢٢٣.

٧٩- انظر شرح هذا البرهان لدى توماس الأكوينى، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوى «فلسفة العصور الوسطى» ص ١٤٦-١٤٧، وأيضا العقاد - المصدر السابق ص ٢١٥ وما بعدها.

٨٠- عبد الرحمن بدوى - مدخل جديد إلى الفلسفة - ص ٢٢٨، طبعة ثانية، وكالة المطبوعات - سنة ١٩٧٩م. الكويت - دار القلم، بيروت.

٨١- محمد عبد الهادى أبو ريدة - المصدر السابق - ص ١٥٣- ١٥٨.

٨٢- عن عبد الرحمن بدوى - المصدر السابق - ص ٢٣٢.

٨٣- انظر فى حياته ومؤلفاته وفلسفته. عبد الرحمن بدوى كتابه «امانويل كنت» ط أولى وكالة المطبوعات. سنة ١٩٧٧م. الكويت، وأيضا يوسف كرم. المصدر السابق - ص ٢٠٨-٢٥٦

٨٤- عبد الرحمن بدوى - المصدر السابق، ص ٢٣٣ وانظر فى تفصيل مذهب «بسكال» يوسف كرم - المصدر السابق - ص ٨٩-٩٧، وفى تفصيل مذهب «جبريل مارسل» انظر زكريا إبراهيم - دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص ٤٨٢ - ٥٠٥،جـ أول مكتبة مصر سنة ١٩٦٨م، القاهرة.

٨٥- ابن كثير - البداية والنهاية - ص ٢٣٤ جـ الثانى، طبعة ثانية سنة ١٩٧٧م. بيروت.

٨٦- محمد البهى - الفكر الإسلامى وصلته بالاستعمار الغربى - (هامش) ص ١٦٥، طبعة تاسعة، سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م. مكتبة وهبة، القاهرة.

٨٧-وحيد الدين خان - الإسلام يتحدى - ص ٣٦ طبعة سابعة، سنة ١٩٧٧م، المختار الإسلامى، القاهرة.

٨٨- نفس المصدر السابق ص ٣٥.

٨٩- نفس المصدر السابق ص ٣٦.

٩٠- نفس المصدر السابق ص ٣٨.

٩١- نفس المصدر السابق ص ٣٩.

٩٢- محمد سعيد رمضان البوطى - كبرى اليقينيات الكونية ص ١٠٢-١٠٣، طبعة خامسة، سنة ١٣٩٧هـ، دار الفكر. دمشق.

٩٣- المصدر السابق،ص ١٠٣.

٩٤- انظر ما قاله عن إيمانه بوجود الله تعالى« الله يتجلى فى عصر العلم» ص ١٣٩- ١٤٣وضع نخبة من العلماء الأمريكيين بمناسبة السنة الدولية لطبيعات الأرض،

أشرف علـى تحريره «جـون كلوفز مـونسمـا» ترجمـة د. الدمرداش عـبد المجـيد سرحـان، راجعه وعلق عـليه، د. محـمد جمـال الدين الفندى. مؤسـسة الحلبي وشركاه. ط ثالثة يونية سنة ١٩٦٨م. القاهرة.

٩٥- وحيد الدين خان - الإسلام يتحدى - ص ٤٤.

٩٦- عباس محمود العقاد - الله - ص ٢٧٨.

٩٧- انظر فى تفصيل هذا القـانون وتطبيقاته، كتـاب«ف بوش: أستاذ الفيزياء بجـامعة دايتون» أساسيـات الفيزياء، ص ٣٤٥ وما بعدها. دار ماكجـروهيل للنشر، الطبعة العربية سنة ١٩٨٢ ترجمة سعيد الجزيرى ومحمد أمين سليمان - القاهرة.

٩٨- مونسما«الله يتجلى فى عصر العلم»ص ٢٧.

٩٩- انظر فى تفـصيل الذرة ومكوناتهـا كتاب« تجـارب فى الذريات» تأليف «نلس ف. بيلر وفرانكلين م . برانلي» ص ١٥ ومـا بعدها،ترجمة سيـد رمضان هدارة - دار الفكر العربـى، سنة ١٩٦١م، القاهرة. وانظر فى تركيـب الذرة عامة عـبد الرازق جعفـر« مبادئ الكيمـياء اللاعضوية الحديثـة» ص ٧ وما بعدها منشورات الجـامعة الليبية.سنة ١٩٧٣م.

١٠٠- سـعيـد حوى - «الله جل جـلاله»، ص ٢٤-٢٥، طبـعة ثالثـة سنة ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م. دار الهلال. القاهرة.

١٠١- عن الشمـوس ونظرية تكونها انظر كتـاب «مع الله فى السماء » تأليف الدكـتور أحمد زكى. دار الهلال. القاهرة.

١٠٢- سعيد حوى - المصدر السابق. ص ٢٦.

١٠٣- الإسلام يتحدى ص ٤٥.

١٠٤- المصدر السابق،ص ٤٩.

١٠٥- المصدر السابق، ص ٥٢.

١٠٦- كبرى اليقينيات الكونية،ص ١٠٦.

١٠٧- المصدر السابق،ص ١٠٧.

١٠٨- الإسلام يتحدى،ص ٥٣.

١٠٩- مصطفى صبرى - موقف العقل، جـ ٢ ص ٣٤٦- ٣٤٧.

١١٠- صاحب كتاب «الإنسان لا يقوم وحده» الذي ألفه للرد على كتاب الملحد«هكسلى» «الإنسان يقوم وحده» الذى أنكر فيه وجود الإله، وترجمه محمود صالح الفلكى تحت عنوان: «العلم يدعو للإيمان» طبعة سادسة، سنة ١٩٧١م، القاهرة.

١١١- الإنسان لا يقوم وحده، ص ٥١.

١١٢- مونسما. الله يتجلى فى عصر العلم. ص١٠.

١١٣- سعيد حوى - المصدر السابق - ص ٣٤.

١١٤- الإنسان لا يقوم وحده، ص ١٩٥.

١١٥- المصدر السابق، ص ٤٦ - ٤٧.

١١٦- المصدر السابق، ص ٢٠٢ - ٢٠٥.

١١٧- مونسما - المصدر السابق - ص ٥- ٦.

١١٨- مونسما - المصدر السابق - ص ١٠.

١١٩- المصدر السابق - ٢٤.

١٢٠- المصدر السابق - ٢٥.

١٢١- نفس المصدر والموضع.

١٢٢- محمد عبد الهادى أبو ريدة - المصدر السابق - ص ١٨٢

١٢٣- مونسما - المصدر السابق ٨٩-٩١

١٢٤- مونسما، ص ٤٠-٤١

١٢٥- زكريا إبراهيم - مشكلة الإنسان - ص ١٨٨، دار مصر للطباعة، القاهرة، بدون تاريخ.

١٢٦- مشكلة الإنسان - ص ١٨٥.

١٢٧- المصدر السابق، ص ١٨٠.

١٢٨- الإنسان لا يقوم وحده - ص ٢٠٤.

١٢٩- محمد يوسف موسى - القرآن والفلسفة - ص ١٥طبعة ثالثة، القاهرة.

١٣- عباس محمود العقاد - المصدر السابق - ص ٢٣٣.

١٣- عبد الحليم محمود - التفكير الفلسفى في الإسلام - ٨٩، طبعة سنة ١٩٦٤م. القاهرة.

١٣- محمد عبد الهادى أبو ريدة - المصدر السابق - ص ١٦١.

١٣- المصدر السابق - ص ١٦٥

١٣- محمود عباس العقاد. المصدر السابق - ص ٢٣٧

١٣- محمد عبدالله دراز - الدين - ص ١٧٦

الفصل الثانى

الخصائص الحضارية فى مفهوم الإسلام والحضارة الغربية

تمهيد:

عرضت فيما سبق إلى تحديد الأصول والمبادئ الأساسية للإسلام، وهنا سأتناول مفهوم الحضارة و المدنية وما بينهما من فرق إن وجد، حتى أستطيع أن أوازن بين ما جاء به الإسلام مما يمثل أصول الحضارة التي تتحرك على أرض صلبة من الإيمان الذى ينبغى أن يتمثله ويدركه، ويعيش فيه الإنسان المسلم صانع هذه الحضارة والواقف جهده وعقله على إنمائها، وحمايتها وتوجيهها إلى ما ينفع البشرية، ويصون وجودها مما يتهددها من أخطار ينفيها الإسلام.

من هنا سأحاول شرح مفهوم «الحضارة» ومعنى «المدنية» وهل هما بمعنى واحد، أم أن لكل منهما دلالته الخاصة، مقارنا بينهما وبين الثقافة؛ ذلك لأن هناك نوعا من الخلط عند كثير من الكتاب.

ولأبدأ أولا بالمعنى اللغوى، لما له من أهمية فى توضيح المعنى الاصطلاحى، كما أن المقارنة للاستخدامين (اللغوى والاصطلاحى) تظهر مراحل التغير التى مرَّ بها المفهوم اللغوى عبر عصور الحضارة المختلفة.

وينعكس هذا المبدأ على مفهوم المصطلح أيضا، حيث يتغير معناه بتغير الزمن، وهذا بدوره يعكس ما يحدث من تطورات مادية ومعنوية فى المجتمعات المتغايرة، فمثلا مفهوم «الثقافة» كان يدل فى أساسه على معنى الزراعة فى اللغة اللاتينية، ثم استخدم ليدل على مجموعة الأفكار والنظريات العقلية التى يتميز بها مجتمع معين، وقد استخدمه آخرون ليدل على الأدوات والآلات المادية التى نتجت عن الأفكار العقلية العلمية.

مفهوم الحضارة فى اللغة:

ورد فى لسان العرب لابن منظور[1] تحت مادة (حضر) الحضر خلاف البدو، والحاضر خلاف البادى، وفى الحديث الشريف: «لا يبع حاضر لباد» والحاضر المقيم فى المدن والقرى، والبادى المقيم بالبادية، والحضارة الإقامة فى الحضر، قال القطامى:

فمن تكن الحضارة أعجبته فأى رجال بادية ترانا

وقد استخلص بعض الباحثين(٢) فى الشرق من هذا الاستخدام اللغوى معنى الاستقرار، والاستقرار الذى ينشأ عن زراعة الأرض وفلاحتها هو الطريق المؤدى إلى مجالات التقدم والتطور لأبناء المجتمع، وبهذا يؤدى إلى بناء المدن وتطور الفنون، ويكون لهم نصيب من الرفاه والإبداع، ومن الحضارة بوجه عامة.

وهذا ما أشار إليه «ول ديورانت» من الباحثين فى الغرب بقوله: «وأول صورة تبدت فيها الثقافة هى الزراعة، إذ الإنسان لا يجد لتمدنه فراغا ومبررا إلا إذا استقر فى مكان يفلح تربته ويخزن فيه الزاد ليوم قد لا يجد فيه موردا لطعامه» ويقول: «وإن الثقافة لترتبط بالزراعة كما ترتبط المدنية بالمدينة» (٣).

مفهوم الحضارة فى الاستعمال العربى:

والحضارة فى الاستعمال العربى تجد مكانها فى مقدمة ابن خلدون (ت٨٠٨هـ)، فقد ذكرها حين كتب فصولا عدة عن العمران البشرى والاجتماع الإنسانى، ويعد ابن خلدون أول من تعرض لمعنى الحضارة وأصولها بشكل منظم ليس فى اللغة العربية فحسب، بل فى جميع لغات العالم، وبهذا يعتبر مؤسس علم الحضارة وفلسفة التاريخ(٤).

فالحضارة عند ابن خلدون هى والبداوة أجيال طبيعية لابد منها، ولكن البداوة أقدم، والبدو أصل الحضر والمدن وسابق عليهما(٥).

ومفهوم الحضارة عند ابن خلدون لا يشمل الجوانب العقلية والخلقية والدينية، فهى أقصر معنى من الاصطلاح الحديث لهذه الكلمة، يقول ابن خلدون: «والحضارة إنما هى تفنن فى الترف وإحكام الصنائع المستعملة فى وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمبانى والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحد منها صنائع فى استجادته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضا، وتتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف، وما تتلو به من العوائد(٦). وزيادة لإيضاح مفهوم «الحضارة» فى الفكر الإسلامى، نورد النص التالى من مقدمة ابن خلدون إذ يقول: «... ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا فى الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر. ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجىء عوائد الترف البالغة

مبالغها فى التأنق فى علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة فى أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح و إحكام وضعها فى تنجيدها (أى تزيينها) والانتهاء فى الصنائع فى الخروج من القوة إلى الفعل إلى غاياتها، فيتخذون القصور والمنازل، ويجرون فيها المياه، ويعالون فى صرحها، ويبالغون فى تنجيدها، ويختلفون فى استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون، وهؤلاء هم الحضر، ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان، ومن هؤلاء من ينتحل فى معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو؛ لأن أحوالهم زائدة على الضرورى ومعاشهم على نسبة وُجدهم. فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لابد منها»(٧).

ولكن هذا الوصف الذى قال به ابن خلدون فى مقدمته، لا يحيط بمفهوم الحضارة إحاطة كاملة، فهى تمثل أحد جانبى العمران البشرى الذى أصله البدو، ثم يليه الجانب الآخر وهو الحضر؛ ولهذا التصور عند ابن خلدون لمفهوم الحضارة جوانب متعددة منها فضلا عن قدم البدو وسبقه على الحضر، وكونهما أجيالاً طبيعية فى المجتمعات المتغايرة، فإن ابن خلدون تصور فى جانب آخر فضل أهل البدو وقربهم إلى الخير من أهل الحضر(٨).

وإن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر(٩)، وإن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة عنهم(١٠).

وصفوة القول أن مفهوم الحضارة فى الفكر الإسلامى بعامة كان يطلق على «ذلك النمط من الحياة المناقض للبداوة، والمنشئ للمدن والأمصار المستقر فيها، المتصف بفنون منتظمة من الملك والإدارة، ومن مكاسب العيش، ومن الصنائع والعلوم، ومن وسائل الدعة والرفاه»(١١).

وعليه فالكلمة بهذا المعنى الاصطلاحى - الذى استخدمه ابن خلدون - تعد قديمة فى الاستعمال العربى، وليست ترجمة للكلمة الأوربية الحديثة (civilization) فهى أضيق منها معنى (١٢).

ومن الراجح أن كلمة «المدنية» المستعملة فى العربية الحديثة هى الترجمة الحرفية للكلمة الأوربية السابق الإشارة إليها أى كلمة (civilization)، وهى كلمة مولدة لم ترد فى المعاجم اللغوية، ولكن عرفها المعجم الوسيط الذى أصدر مجمع اللغة العربية بالقاهرة، أنها: «الحضارة واتساع العمران»، وعرف لفظة «تمدن» بأنها: «عاش عيشة أهل المدن وأخذ بأسباب الحضارة»(١٣).

وقد استعمل الفلاسفة المسلمون كلمة «مدنى» بمعنى «اجتماعى»، وهى كذلك عند فلاسفة اليونان، ويقول ابن خلدون فى ذلك: «إن الاجتماع الإنسانى ضرورى، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدنى بالطبع أى لابد له من الاجتماع الذى هو المدنية فى اصطلاحهم وهو معنى العمران». واستعمل لفظة«التمدن» بمعنى الحضارة والتحضر يقول فى ذلك: «فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة،؛ ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى إليها، وينتهى بسعيه إلى مقترحه منها» (١٤).

وهى«كالمدنية» لم ترد فى المعاجم اللغوية، ولكنها انتشرت فى الاستعمال العربى الحديث، وإن كان البعض يؤثر عليها كلمة (التمدين) المشتقة من «تمْدين» القاموسية بمعنى«تنعم»(١٥).

وقد ورد فى دائرة محمد فريد وجدى:«بأن المدنية كلمة مشتقة من مدّن المدائن أى مصّرها وبناها. ونحتوا منها فعل (تمدّن) وجعلوا معناها تخلّق بأخلاق أهل المدن وخرج من حالة البداوة ودخل فى حالة الحضارة.

ويستطرد فريد وجدى قائلا: وللمدنية اليوم معنى أوسع مما مرَّ أعلاه، فإنها فى عرف العلماء الاجتماعيين تعنى الحالة الراقية التى توجد عليها الأمم تحت تأثير العلوم العالية والفنون الجميلة والصنائع المناسبة لهذه الحالة»(١٦).

ويتضح من ذلك أن كلمة «المدنية» هى كلمة«الحضارة» والتحضر هو التمدن، والتمدن هو التحضر، هذه نسبة إلى أهل المدن وهذه نسبة إلى أهل الحضر، فهما مترادفان ويدلان على معنى واحد.

الثقافة: فى اللغة:

تطلق كلمة الثقافة فى اللغة على عدة معان، فقد ورد فى لسان العرب(١٧) تحت مادة (ثقف): ثقف الشىء ثقفا وثقافا وثقوفة: ورجل ثقف: حكيم فَهِم. ورجل ثقف لقف: إذا كان ضابطا لما يحويه قائما به، ويقال: ثقف الشىء وهو سرعة التعلم. وثقف الرجل ثقافة أى صار حاذقا خفيفا.

واستخدمت الكلمة فى المجاز، فيقال: أدبه وثقفه، ولولا تثقيفك وتوقيفك لما كنت شيئا. وهل تهذبت وتثقفت إلا على يدك(١٨)،ويقال: ثقفت العلم والصناعة فى أوجز مدة أسرعت أخذه(١٩).

وقد استعملت كلمة «ثقف» فى الماديات والحسيات، فيقال: تثقيف الرماح بمعنى تسويتها وصقلها وتسوية ما بها من اعوجاج، واستخدمت فى المعنويات، كقولهم: تثقيف العقل أو تثقيف الإنسان (٢٠).

المعنى الاصطلاحى لكلمة «ثقافة»:

وهذه المعانى اللغوية هى الأصل فى استعمال الألفاظ، إلا أنه اصطلح على وضعها لمعان أخرى لها علاقة بالمعنى اللغوى، ولهذا اتسع مفهوم هذه الكلمة عبر العصور، حتى أصبحت الآن تستعمل فى معان مختلفة، لا تخرج عن نطاق المعنى اللغوى، حتى وإن كان مدلولها يتسع لأكثر من ذلك.

وعند المحدثين معنيان للثقافة: المعنى العام وهو الأقرب إلى المعنى اللغوى الأصلى للكلمة، فهى: «ما يتصف به الرجل الحادق المتعلم من ذوق، وحس انتقادى، وحكم صحيح» والثقافة بالمعنى الخاص هى أقرب إلى الاستعمال المجازى فى اللغة فهى«تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية، ومنها تثقيف العقل، وتثقيف البدن، ومنها الثقافة الرياضية، والثقافة الأدبية أو الفلسفية[٢١].

وحدد بعض الباحثين المسلمين[٢٢] فى العصر الحاضر الثقافة اصطلاحا بأنها:«هى المعرفة التى تؤخذ عن طريق الأخبار والتلقى والاستنباط، بالتاريخ واللغة، والفقه والأدب، والتفسير، والفلسفة، والحديث، من حيث إن التاريخ هو التفسير الواقعى للحياة، والأدب هو التصوير الشعورى للحياة، والفلسفة: هى الفكر الأساسى الذى تبنى عليه وجهة النظر فى الحياة، والتشريع هو المعالجات العملية لمشاكل الحياة، والأداة التى يقوم عليها تنظيم علاقات الأفراد والجماعات»؛ ليصل إلى الفرق بين الثقافة والعلم الذى عرفه اصطلاحا بأنه: هو المعرفة التى تؤخذ عن طريق الملاحظة والتجربة والاستنتاج، كعلم الطبيعة، وعلم الكيمياء، وسائر العلوم التجريبية».

فيقول لإيضاح الفرق بين العلم والثقافة: إن العلم عالمى، ولا تختص به أمة دون أخرى، وأما الثقافة فقد تكون خاصة تنسب للأمة التى أنتجتها أو قد تكون من خصوصياتها ومميزاتها، كالأدب وسير الأبطال، وفلسفتها فى الحياة، وقد تكون عامة كالتجارة والملاحة وما شاكلها؛ ولهذا يؤخذ العلم أخذا عالميا، وأما الثقافة فإن الأمة تبدأ بثقافتها، حتى إذا درستها ووعتها، وتمركزت فى الأذهان، انتقلت إلى الثقافات الأخرى»[٢٣].

وإذا كانت الكلمة لم يرد لها ذكر بهذا المفهوم المعاصر، فى العصرين الأموى والعباسى، فقد وردت فى مقدمة ابن خلدون بعد ثمانية قرون، بذلك المعنى اللغوى، مما جعل بعض المفكرين المسلمين المحدثين [٢٤] يقول: «إن فكرة الثقافة حديثة جاءتنا من أوربا» ويستنتج من كتابة كلمة «ثقافة» مقترنة بالكلمة الأوربية مكتوبة بحروف لاتينية، لأنها لم تكسب فى العربية قوة التحديد التى ينبغى أن تحدد معناها ومفهومها حديثا، فإذن هى كلمة جديدة، أى أنها وجدت بطريقة التوليد.

وهذا الكلام والاستنتاج محل نظر؛ لأن الكلمة باستخدامها الحديث الاصطلاحى تجد أصولها فى معناها اللغوى الذى أشرت إليه فيما سبق. سواء معناها العام القريب من المعنى اللغوى الذى ورد فى المعاجم اللغوية مثل لسان العرب والقاموس المحيط، أم بمعناها الخاص القريب من المعنى اللغوى المجازى الذى أشار إليه الزمخشرى فى أساس البلاغة(*).

واذا كانت الثقافة فى كلا جانبيها العام والخاص، وكل شىء أخذ عن طريق التلقى والأخبار والاستنباط، ولما كان هذا يشتمل من وجهة نظر إسلامية عربية على التفسير واللغة والحديث والسير والتاريخ والفقه وأصوله والتوحيد والعقائد، وبعبارة موجزة كل التراث الإسلامى الذى اشتق من التصور الشامل للحياة الذى خلقه وكونه الإسلام فى المجتمع الإسلامى والذى يستمد أصوله وحقيقته من القرآن الكريم الذى هو الأساس والمصدر الأول والرئيسى لجميع أوجه التراث والحضارة الإسلامية، من هذا كله، نستطيع أن نستنبط تعريفا اصطلاحيا لمفهوم الثقافة الإسلامية فهى: «ذلك التراث الفكرى والعقلى الذى خلفته الحضارة الإسلامية والعربية فى مختلف جوانبها الدينية والتشريعية والفلسفية والأدبية واللغوية والفنية» ومن هنا يفهم أن كلمة «ثقافة» فى العربية قد اكتسبت مفهوما إن لم يكن جامعا مانعا ومحددا تحديدا دقيقا، فإنه على أقل تقدير يغنيها عن ذلك العكاز الأجنبى الذى يريدونه لها كى تسير، أى أننا أصبحنا غير مضطرين لأجل تحديدها أن نقرنها بكلمة من الكلمات الأوربية. فضلا عن أن كلمتى«ثقافة» و«حضارة» المستعملتين فى اللغة الأوربية، لا يزالان حتى الآن غير محددتين تحديدا دقيقا فى مؤلفات وكتابات الغرب، وهذه الفكرة ستتضح فيما بعد، وخاصة فى قول مؤلف«قاموس الأنثولوجيا» وذلك عند عرض استعمال المصطلحين فى اللغة الأوربية.

مفهوم«الحضارة» ومفهوم«الثقافة» فى الاصطلاح الغربى:

ثمة لفظتان رئيسيتان تستعملان للدلالة على معنى الحضارة، فى اللغات الأوربية وهما "culture" و"civilization" وكلتاهما معقدة المعنى ومتشعبة الدلالة، ولكل منهما تاريخ حافل بالمعانى والتعريفات، لا سبيل لاستعراضه هنا، وحسبى الإشارة إلى ما يفيد فى تحديد مفهومهما الذى يهم فى هذا المقام، والذى تدور عليه الدراسة، والمتمثل فى التحدى الحضارى والثقافى المعاصر من قبل الغرب للمفاهيم والأفكار التى

(*) فالكلمة لها وجود مادى متحقق، وفى هذا ما يكفى لدفع تلك الشبهة.

أتى بها الإسلام فى تصوره الشامل للكون والحياة الإنسانية وحقيقة الله تعالى بحيث يستطيع المرء بعد ذلك أن يحدد موقف الإسلام مما أنتجته المدنية المعاصرة من حضارة مادية، أو ما واجهتنا به من تحديات فلسفية، وعلمية، وأدبية، زعزعت ثقتنا بأنفسنا وبقيمنا الإسلامية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لمواجهة ذلك الجحود والنكران لما أنتجته حضارتنا الإسلامية الخالدة من علوم وفنون ومعارف عقلية وأدبية كانت الأساس الأول لبناء المدنية الحديثة،وكشف حقيقة ذلك الجحود والنكران.

فكلمة "culture" مأخوذه عن الكلمة اللاتينية "cultura" من فعل "colere" بمعنى حرث أو نمى. فهى كانت فى الأصل اللاتينى تدل على تنمية الأرض ومحصولاتها فقط، وقد استعملها شيشرون بالمعنى المجازى فسمى الفلسفة فلاحة العقل أو تنميته، ولكن هذا المعنى ظل نادرا فى الاستعمال اللاتينى (٢٥)، ولقد ظهرت هذه الكلمة لأول مرة فى قاموس ألمانى عام ١٧٩٣م، إلا أن الكلمة كمصطلح أثنولوجى ظهرت لأول مرة فى مؤلفى «جوستاف كليم» اللذين يرجعان إلى عام ١٨٤٣م وعام ١٨٥٤م(٢٦).

ومن الواضح أن الثقافة مفهوم هام فى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) إلا أنه فى حقيقة الأمر ليس من اتفاق بين الدارسين فى هذا المجال حول مفهوم كلمة ثقافة وليس من إجماع حول الإجابة على السؤال التالى: ما هى الثقافة؟

ويعتقد معظم علماء الأنثروبولوجيا، أن الحضارة ما هى إلا مجرد نوع خاص من الثقافة، بل شكل معقد أو «راق» من أشكال الحضارة، ويمكن القول بأن الحضارة - كما يوحى اشتقاق الكلمة - هى ثقافة أهل الحضر، أى الناس الذين يعيشون فى المدن(٢٧). ولعل فى هذا القول ما يذكرنا بسياق ابن خلدون فى فهم الحضارة.

وكلمة الحضارة «civilisation» فى الفرنسية، أو «civlization» فى الإنجليزية كلتاهما مشتقة من الكلمة اللاتينية «civis» أى المدنى أو المواطن فى المدينة، ثم أخذت تستعمل مجازا - فى بادئ الأمر - كما هو الشأن فى شقيقتها «culture» بمعنى عملية اكتساب الصفات الحميدة، وتستعمل بصيغة المصدر «civilize» دلالة على العملية ذاتها لا على النتيجة الحاصلة منها، ثم تطورت لتعبر عن هذه النتيجة - أى حالة الرقى والتقدم فى الأفراد والمجتمعات(٢٨).

وعلماء الأنثربولوجيا - على عكس بعض علماء الاجتماع - لا يميزون بين الثقافة والحضارة، وأيضا لا يوجد أحد من الأنثربولوجيين المعاصرين يميز بين شعب متحضر وغير متحضر، وليس منهم من يعتبر الحضارة مختلفة نوعا عن الثقافة(٢٩).

وكلمة ثقافة بدأت تستعمل فى الإنجليزية والفرنسية بالمعنى العقلى والمادى مع إضافة الشىء المقصود تنميته (de l esprit culture - culture du ble) ومثلها فى الإنجليزية، ثم غدت كلمة ثقافة تدل على تنمية العقل والذوق، ثم أطلقت على حصيلة هذه العملية، أى المكاسب العقلية والأدبية والذوقية(٣٠). ثم أخذ معناها يتطور عند الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمؤرخين، ويتجه إلى دلالات أخرى تحصل فكرة التجريد مرة، وفكرة التدخل الإنسانى وأحواله بمجموعها مرة أخرى، وتتخلى عن معناها التقليدى الأول.

وجاء تايلور "tyler" فى كتابه الشهير (الثقافة البدائية سنة ١٨٧١م) وقبل استخدام «كليم» لكلمة ثقافة وصاغ - على - حد تعبير كروس - أكثر تعريفات الثقافة شيوعا على الإطلاق، فقال: «إن الثقافة (أو الحضارة) بمعناها الأثنوجرافى الواسع هى: ذلك الكل المركب الذى يشمل المعرفة، والمعتقدات والفن، والأخلاق، والقانون، والعادات، وأى قدرات أخرى أو عادات يكتسبها الإنسان بصفته عضوا فى المجتمع»، ويمثل هذا التعريف - على حد تعبير هولتكرانس - القاعدة التى قامت عليها جميع تعريفات «الثقافة» فيما بعد(٣١).

وقام كل من «كروبر» و«كلاكهون» بفحص ما يزيد على مائة تعريف من التعريفات التى وضعها الأنثربولوجيون للثقافة تبعا لخصائصها العامة، على النحو التالى:

تعريفات وصفية، تاريخية، معيارية، سيكولوجية، ونشوئية، ولم يجدا من بينها تعريفا مقبولا لدى الجميع.

ويرى«كليم» أن الثقافة تشتمل على: «العادات، والمعلومات والمهارات والحياة المنزلية والعامة فى أوقات السلم والحرب، والدين والعلم والفن»(٣٢).

وفى تعريف «كلايد كلاكهون» ما يفيد أن الثقافة تقوم بتوجيه السلوك البشرى وإرشاده حيث يقول: «نقصد بالثقافة جميع التصاميم التاريخية المنشأ التى خططت للحياة بما فى ذلك التصاميم الضمنية والصريحة، والعقلية واللاعقلية وغير العقلية، وهذه توجد فى أى وقت معين كما لو كانت تملك قدرة كامنة على توجيه سلوك الناس وإرشادهم»(٣٣).

والظاهر أن التعريف الأنثربولوجى للثقافة أكثر شمولا بكثير من معنى الكلمة التى تستخدم لدى عامة الناس، الذين يعتقدون أن الثقافة تعنى ارتفاع مستوى كفاية الفرد فى تخصصه، أو تعليمه، فالمثقف هو الذى استطاع أن يصل إلى درجة عالية من المعرفة فى مجالات الفن أو الموسيقى أو الأدب أو غيرها، أما الناس الذين ليسوا كذلك

أو الذين اكتسبوا آدابهم من الشوارع وليس فى مجتمع مهذب، فغالبا ما يسمونهم غير مثقفين، وهذا التمييز من الوجهة الأنثربولوجية غير صحيح[٣٤].

فالثقافة ليست مقصورة على مجالات معينة من المعرفة؛ ذلك لأنها تتضمن كل أساليب السلوك المشتقة من مجالات النشاط البشرى بأنواعها كافة[٣٥]، ويبين أن علماء الأنثربولوجيا لا يفرقون بين مفهومى الحضارة والثقافة، فمثلا عرف «هولتكرانس» الحضارة بأنها: «ثقافة معقدة وعادة ما تكون واسعة الانتشار تتميز بمصادر تكنولوجية متقدمة وإنجازات روحية متقنة فى العلم والفن»[٣٦]. ويغطى هذا التعريف أكثر تفسيرات هذا المفهوم شيوعا التى قدمها علماء الأثنولوجيا.

وعند مؤلف «قاموس الأنثربولوچيا» تعنى الحضارة: «درجة من ثقافة متقدمة نوعا ما، تكون الفنون والعلوم وكذلك الحياة السياسية فيها على درجة كبيرة من النمو» [٣٧].

من هذا يتضح أن الحضارة عند علماء الأنثربولوچيا، نمط معين من الثقافة على عكس الحال لدى علماء الاجتماع الذين يرون أن هناك فرقا فى النوع بين المفهومين. ولقد ميز«كانط» سوسولوجيا: بين الثقافة بمعنى الحالة الاجتماعية وبين الحضارة بمعنى السلوك، ولقد انتقد «سوروكين» هذا القول بشدة، ومع ذلك فإن فكرة «كانط» هذه قد تناولها فى العصر الحديث علماء كثيرون منهم «ألفردفيبر» الذى يرى: أن الثقافة (أو الحركة الثقافية) تقابل الفلسفة والدين والفن، فى حين أن الحضارة (أو العملية الحضارية) تقابل العلم والتكنولوجيا، ويصف الأولى بأنها غير تراكمية، والثانية تراكمية[٣٨].

ومنهم « ميرتون» الذى يرى أن الحضارة ظاهرة موضوعية، وأن الثقافة ظاهرة ذاتية، وفى هذا يدل على أنه قد تبنى تمييز «فيبر» السابق الإشارة إليه.

ولقد فصل«ماكيفر» بين الحضارة والثقافة بشكل يختلف عن سابقيه، فالثقافة التى تعنى عند «ميرتون» الفن والدين والعادات، تعنى عنده مجموعة مترابطة من الغايات، والحضارة التى سماها فى مؤلفه الأخير (١٩٤٢م) بمصطلح «المستوى التكنولوجى» تعد مشتملة على التكنولوجيا والاقتصاد والأنساق السياسية التى تكون على جانب كبير من الهيبة والتعقيد، وتوصف بأنها مجموعة مترابطة من الوسائل[٣٩].

وانتشر خلال السنوات الأخيرة، اتجاه آخر، وهو تقليد أثنولوجيا، تكون الحضارة والثقافة بمقتضاه شيئا واحدا، ومؤسس هذا الاتجاه هو «ل. هـ. مورجان»، وتمثل الحضارة عنده أعلى مرحلة ثقافية، وذلك وفق المخطط الذى يضعه للنمو (أى التطور)، فمرحلة التوحش كانت العصر البدائى السابق لعصر صناعة الفخار، ومرحلة البربرية تمثل عصر صناعة الخزف، ومرحلة الحضارة تمثل عصر الكتابة[٤٠].

وتظهر أخيرا فكرة «مورجان» عند «أزوالد شبنجلر» الذى يرى: أن الحضارة هى المرحلة الأخيرة الحتمية لتطور الثقافة، وأنها الشيخوخة الثقافية التى تكون سببا فى سقوطها (وقد كتب مؤلفه الضخم عن انهيار الحضارة الغربية، الذى سماه «انحدار الغرب»[٤١]، وقد أتى بعد ذلك «أرنولد توينبى» الذى يمثل إلى حد ما نفس التيار الفكرى عند «شبنجلر» على أنه لا دليل على أن «توينبى» قد تأثر «بشبنجلر»[٤٢] فيعرف الحضارة: بأنها: «ميدان دراسى يبدو مفهوما داخل حدوده الذاتية فحسب»[٤٣].

وأخيرا، نجد بين علماء الأنثولوجيا الأوروبيين «إريكسون» الذى يقول عن مفهوم الحضارة: «لم يكن هناك فى الأصل شيء مشترك بين الحضارة وبين الحياة التكنولوجية، فالحضارة ترتبط بالثقافة الاجتماعية، وليس من الضرورى أن يمتد معنى الحضارة حتى يتضمن الأنشطة الثقافية التى نشأت خلال كل العصور أو كل النظم السياسية، وإنما هى تتضمن الأنشطة الثقافية التى لا تتجاوز بعض الحدود الجغرافية والتاريخية. ويبدو لى من الأنسب تعريف الحضارة بما يتفق مع المعنى الأصلى للكلمة، كثقافة اجتماعية، تنتظم وفقا لمعايير ثابتة، ومع هذا فمن الملائم تحديد هذه الفكرة تحديدا أكثر تفصيلا عندما نعرض لتلك الثقافات العقلية الراقية، حيث يسود فى العادة قدر من التوازن الجيد بين الدين والأخلاق والتعليمات الرسمية، توازنا لا تؤكده فقط بعض الطبقات الحاكمة وإنما يؤكده كذلك الأفراد العاديون، ومثل هذه الظروف الثقافية تفترض درجة من التطور المتفوق، ومن المألوف كذلك وجود نوع من المعرفة باللغة المكتوبة وبالأدب. وفى المجتمعات التى تتميز بنوع من الديمقراطية المتقدمة جدا وبالتعليمات الشعبية المنتشرة بوجه عام، يمكن أن تتخلل الحضارة كل الشعب بحيث يتميز بها كل فرد»[٤٤].

وقد ظهرت حديثا اتجاهات للتمييز بين الثقافة والحضارة كما فى اللغة الألمانية، فلفظة الثقافة - كما سبق لى القول - تدل على معنى الحضارة، وتتضمن وجهين: الأول: وجه ذاتى، وهو ثقافة العقل، والثانى: وجه موضوعى، وهو مجموع العادات والأوضاع الاجتماعية، والآثار الفكرية، والأساليب الفنية والأدبية، والطرق العلمية والتقنية وأنماط التفكير، والتقييم الذائعة فى مجتمع معين[٤٥].

والآن جرى بعض الكتاب وبخاصة فى اللغة الألمانية، إلى استعمال كلمة «culture» الثقافة على المظاهر المادية (كالتكنولوجيا والصناعة وأمثالها)، وكلمة «civilization» الحضارة على المظاهر العقلية والأدبية، والبعض الآخر يذهب على عكس ذلك تماما[٤٦].

وصفوة القول بعد هذا الاستعراض الموجز لتاريخ وتعريفات كلمتى «الثقافة» و«الحضارة» وتتبع معناهما ودلالاتهما المختلفة، نستنتج أن هناك نوعا من الخلط وعدم الوضوح، ولا نجد تحديدا أو تمييزا متفقا عليه ومقبولا لدى الجميع . وهذا ما جعل مؤلف «قاموس الأنثولوجيا» - يقول - بعد أن استعرض جميع تعريفات الثقافة والحضارة-: «ويحسن بنا أن نؤيد انتقاد «جاكوبر» و «ستيرن» لمصطلح حضارة، بأنه «مصطلح فضفاض مشكوك فى قيمته»(*).

ومع أننى أدرك جيدا أن هناك خلطا وتداخلا فى تحديد هذه المفاهيم فلا أذهب إلى ما ذهب إليه البعض وأجدنى مضطرا إلى تحديد الدلالة حتى لا أقع فيما وقع فيه غيرى من الاضطراب الذى أدى إلى أن تجرى بعض بحوثهم على غير ما يدعو إليه المنهج العلمى المحدد. ولن أتابع ما ذهب إليه علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا فى بيان المعنى الذى يريدونه بكلمة الحضارة، وهو جمع حياة مجتمع ما من المجتمعات سواء أكان بدائيا أم متقدما راقيا.

بل الذى يهمنا هنا أن لمفهوم الحضارة لدى المحدثين معنيين(٤٧):

الأول: موضوعى محض، وهو مجموع مظاهر الحياة التقدمية لدى الإنسان فى الأدب، والفن والتقدم العلمى والتقنى، التى تنتقل من جيل إلى آخر فى مجتمع واحد أو عدة مجتمعات متشابهة، ولكل حضارة وفق هذا المفهوم نطاق ولغة وطبقة خاصة بها، فنطاقها تمثله حدودها الجغرافية، ولغتها هى الأداة الصالحة للتعبير عن الأفكار السياسية والتاريخية والعلمية والفلسفية. وطبقاتها هى آثارها المتراكمة بعضها فوق بعض فى مجتمع واحد، أو فى عدة مجتمعات؛ فمثلا على هذا الأساس نقول: الحضارة الفرعونية، والحضارة اليونانية، والحضارة الإسلامية، والحضارة الأوربية.

الثانى: وهو الدلالة الذاتية المجردة، فهى الحالة التى يتصف بها المجتمع المتقدم الراقى، وتمثل طورا متقدما من أطوار الإنسان المقابل لأطوار الهمجية والتوحش، وبهذا المفهوم نقول عن مجتمع معين أنه متحضر أو بلغ مرتبة من مراتب الحضارة، فهى بهذا

(*) والحضارة عند «ول ديورانت»، هى: «نظام اجتماعى يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافى «وتتألف - كما يعتقد - من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون.

ويرى أنها تحتاج إلى عوامل أخرى مساعدة وتتمثل فى الأمن من الخوف وتوافر عوامل الإبداع والإنشاء، ويستلزم إلى ذلك عوامل جيولوجية وجغرافية ونفسية، كل هذه العوامل إذا انعدم أحدها ربما سبب ذلك تقوض الحضارة من أساسها وأدى إلى انهيارها.

انظر فى ذلك كتابه الضخم «قصة الحضارة» ص ٣ وما بعدها، جـ ١.

تطلق على الصورة الغـائية التى يستند عليهـا فى إصدار الحكم على الفرد أو الجـماعة، فهنا الحضارة تنطوى على قيم أو توزن بمعايير، أو ما إلى ذلك.

فإذا كان الفـرد متصفا بالخلال الحـميدة المطابقة لتلك الصورة الغـائية نستطيع أن نحكم عليه بأنه متحضر، أو العكس بالعكس، ومع أن تلك الصورة الغائية للحضارات تخـتلف باختـلاف الزمـان والمكان فإن اخـتـلافهـا لا يمنع من تداخل بعض العناصـر واشتراكـها فى حضارات مـختلفة، وتتألف هذه العنـاصر فى وقتنا الحاضر مـن التقدم العلمـى والتكنولوجـى وانتـشـار أسـبـاب الرخـاء المـادى، وعـقـلانيـة التـنظيم الاجتمـاعى، فالكلام على الحضـارة بهذا الشكل لا يخلو من التقويم والتـقدير، أى من الحكم على الحضـارات بنسبتـها إلى المثل العليا المتـصورة فى الأذهان، ويدل تطور هذه المثل العليـا على اتجاهها إلى الاشـتراك فى عناصر مـتشابـهة، لسرعـة انتقال الأشـياء والأفكار من إقليم حضارى إلى آخر.

وعلى ذلك فمن الخير أن نطلق مفهـوم ثقافة على مظاهر التقدم العقلى والفكرى وحده، ونطلق مـفهوم الحضارة على مظاهـر الرقى العقلى والمادى معا، فـتأخذ الأولى طابع الذاتية الخاص، والثانية تأخذ الطابع الاجتماعى العام.

والجدير بالذكر هنا، أننى سـأستخدم مفـهوم «المدنية» بمعنى الحضارة، فـهما فى دراستى هذه مترادفان أى بمعنى واحد.

وهناك مصطلح حديث الاسـتعمال، أود أن أشير إلى معناه، فـى مجال البحث وهو مفهوم «الغرب» فيعنى ما اصطلح عليه الأوربيـون فى عصور الاستعمار من تقسيم العالم إلى شرق وغرب تقسيما مكانيا، فالغرب يعنون به أنفسهم، والشرق يقصدون به أهل أفريقيا وآسيا. والكلمة قـديمة الدلالة، فمن قديم والعالم تتنازع قوتان إحداهما فى الغـرب، والأخرى فى الـشرق، وهذا مـا نعـرفه عن الصـراع بين الفـرس والروم فى الغـرب. ثم بين المسـلمين والروم، ثم بعـد ذلك الصـراع بين المسـلمين فى الشـرق، والصلبيين فى الغرب، ثم بين العثمانيين والأوربيين، وأخيرا فى أدوار هذا الصراع يأتى فيما نحن فيـه الآن من تحديات بين الشرق المتمثل فى أفريقيـا وآسيا، وبين الغرب ممثلا فى أوربا وأمريكا، وهناك إلى جانب ذلك صلات متنوعة ومختلفة بين الشرق والغرب، بعضها ثقافى، والآخر سياسى اقتصادى، وما إلى ذلك(٤٨):

ومن البديهى أن يحـدث اتصال بين الإسـلام فى الشرق والحضـارة الأوربية فى الغرب، كمـا حدث دائما اتصال بين الإسلام وغيـره من الحضارات والثقافـات المختلفة عبر التـاريخ، فكان تفاعله مع الحضارة الفارسـية، ثم الحضارة اليونانيـة التى أخذ منها

الرياضيات والهندسة، وأخذ بعض المفكرين المسلمين الكثير عن فلاسفة اليونان وخاصة «أفلاطون» و«أرسطو» اللذين يمثلان مع أستاذهما سقراط العصر الذهبى وقمة الفلسفة اليونانية.

غير أن اتصال الإسلام قديما بالحضارات والثقافات المختلفة كان دائما اتصالا للانتفاع، واتصال الغالب بالمغلوب، أو على أقل تقدير اتصال الند بالند، أما الآن فاتصاله بالغرب وخاصة فى الوقت الحاضر، كان على عكس اتصاله القديم، أى أنه اتصال المغلوب بالغالب(٤٩). وهذا ما يذكرنا بتحليل ابن خلدون الناقد للعلاقة بين الغالب والمغلوب، فقد كتب الفصل الثالث والعشرين من الباب الثانى من مقدمته، تحت عنوان: «فصل فى أن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»(٥٠). وفى الفكر الغربى نجد أن فكرة التحدى والاستجابة لدى «أرنولد توينبى» تقابل فكرة ابن خلدون فى تشكل وبدء الحضارة،وتوينبى يرى أن فكرة التحدى والاستجابة هى العامل الإيجابى فى هذا الصدد، فى مقابل نظريتى الجنس والبيئة اللتين أقام موازنة بينهما ووجدهما ناقصتين على حد قوله(٥١).

والسبب فى ذلك التشبه والتقليد يعلله ابن خلدون بقوله: «إن النفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه: إما لنظرة بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعى إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقادا، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء، أو لما تراه - والله أعلم - من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب، تغالط أيضا بذلك عن الغلب، وهذا راجع للأول»(٥٢). وهذا الذى أشار إليه ابن خلدون هو ما ينطبق على واقعنا نحن المسلمين فى تقليد الغرب، وخاصة شبابنا المسلم، الذى له ولع كبير بالتشبه بالغرب فى مأكله ومشربه وزيه، وذلك نتيجة انهزامه أمام سحر تلك الحضارة ومظاهرها الخادعة التى خدعت نفوسنا بما لها من أشكال وألوان، تخطف الأبصار وتسلب العقول. ومن هزيمتنا العسكرية بعد دخول الاستعمار الأوربى إلى بلادنا، تمت هزيمتنا النفسية أمام الغرب فى وقتنا المعاصر، وظهرت تحديات المدنية الحديثة والمعاصرة للإسلام على حقيقتها وأخذت تتضح معالمها الوضوح الكامل والتام. وهى تحديات ذات جوانب متعددة ومصادر مختلفة، وبتأثير متفاوت الشدة والحدة.

على أنه من الجدير بالملاحظة - فى تاريخ الفكر الإسلامى والعربى - أن الإسلام قد واجه منذ ظهوره فى الجزيرة العربية، تحديات كثيرة أولها من قريش، وهم قوم

وأهل صاحب الرسـالة الإسلامـية ﷺ، وتمثل قمـة هذا التحـدى - الذى أخذ أشكالا متنوعة - فى تدبير مؤامرة لقتل النبى ﷺ.

الحضارة الإسلامية: (مقوماتها وخصائصها):

لقد واجـهت الدعوة الإسـلامية - كـما سـبق القول - وفى مهـدها كثـيرا من التحديات، وعلى مختلف الجبهات وبأشكال مـتعددة، وما زالت على مدى أربعة عشر قرنا من الزمان تواجه التحـدى والاضطهاد بمختلف الوسائل الاستشراقيـة، والتبشيرية، ودعوات التغريب والشعوبية، والمذاهب الهدامة، كالبـهائية والقاديانية وغير ذلك كثير. ولكن ومع هذا كله لا يزال الفكر الإسـلامى - الذى يعتـبر الدعـامة الأصليـة للدعوة الإسلاميـة - صامدا كالجـبل الأشم، أمام ذلك كله، وليس أدل على أصالة حـضارتنا الإسلامية وخاصـة فى جانبها الثقافى، من قدرتهـا على الحياة خلال تلك المدة الطويلة دون أن تموت، على الرغم من فقـدانها للدعم السيـاسى والقوة العسكرية، فـضلا عن اضطهادها بعنف شديد وبحملات ضارية ومتوالية، فقد أخرجت من الأندلس ومن شرق أوربا وجنوبها، كما أنها واجهت حملات التتـار الذين أقاموا بالكتب الإسلامية والعربية جسرا على نهر الفرات، ثم الحملات الصليـبية التى انتهت عام ١٢٩١م بهزيمة الغرب، ثم يأتى الهجوم الغربى على الوطن العربى والعالم الإسلامى كله، محتلا ومستعمرا فى أوائل القرن التـاسع عشر، وبعد حـوالى ثمانية قـرون من هزيمته فى حروبه الصليبيـة. وأخيرا كانت الحملة الصهيونية العنصرية القائمة إلى الآن.

ولا شك فى أن الثقافة الإسلامية من حيث إنها تعتمد فى أصلها الأول وجذرها العميق على القرآن الكريم، فـهى بهذا لها صفة الديمومة والاستـمرارية، ومن هنا فإنها قادرة على الحركة والتطور كما أنها بذلك كله قـادرة على مواجهة التحديات والأحداث الحضارية المختلفة فى جانبها المادى والعقلى.

وجـدير بنا أن نعطى - بادئ ذى بدء - فكرة ولو مـوجـزة عن أسس ومصـادر المدنية الغربيـة، فهى تستمد أصولهـا وأسسها من عدة جوانب متـعددة. يقول الكاتب الفرنسى «سـيجفـريد» فى مقال له نشـره بمجلة التبادل العـالمية فى نوفمـبر ١٩٤٥م عن الأسس التى تقوم عليها المدنية الغربية، يقول: «تتألف هذه المدنية من ثلاثة أسس:

أولا- إدراك المعرفة، وهو آت عن طريق الإغريق.

ثانيا- إدراك الفـرد، وهو آت كذلك عن الإغريق فى بعض جـوانبه، ولكن أهم تلك الجوانب منبثق من تعاليم الإنجيل.

ثالثا- الاصطلاحات الخاصة الضرورية للإنتاج والنابعة من الثوارث العلمية والصناعية التى اندلع لهيبها فى القرن الثامن عشر والتى خلقت من الإنسان الغربى سيدا لكوكب الأرض بلا منازع، فإذا ظلت هذه الأسس الثلاثة مجتمعة تكون المدنية الغربية موجودة. بل كامنة، ولكن عندما يلحقها التشوه فإن شمس حياتها تأذن بالغروب»(٥٣).

وعليه فإن الأسس التى قامت عليها الحضارة الغربية: أولا: فى الفكر والتراث اليونانى. ثانيا: الديانة المسيحية الغربية. ثالثا: الثورة العلمية والفلسفية المادية، التى ظهرت كل منها فى الغرب خلال عصر النهضة. رابعا: الفكر والتراث الإسلامى: فقد كان لحركة إحياء التراث الإسلامى والدراسات العربية، والترجمة عن الفكر الإسلامى الأثر الكبير فى النهضة الأوربية الحديثة بصفة عامة، ولقد تنكر الغرب لأثر الإسلام وتجاهل ما قدمه من معارف وعلوم مختلفة كانت أساسا لأغلب النظريات الفكرية للثقافة الأوربية.

ولكن من جانب آخر تبين لبعض الباحثين والدارسين المنصفين من مفكرى الغرب خطأ ذلك الرأى(*) الذى ينكر فضل الإسلام وأثره الكبير على الحضارة الغربية، ولن أخوض فى تحقيق هذا الأمر كثيرا، فقد كفتنا أبحاث كثيرة ومختلفة لإظهار هذه الحقيقة. ولا بأس من إيراد قول الأستاذ «بريفولت» عن أثر الإسلام فى حضارة الغرب، إذ يقول فى كتابه «بناء الإنسانية»: إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا، إنه يدين لها بوجود نفسه، فالعالم القديم... لم يكن للعلم فيه وجود، وعلم النجوم عند اليونان ورياضياتهم كانت علوما أجنبية استجلبوها من خارج بلادهم وأخذوها عن سواهم، ولم تتأقلم فى يوم من الأيام فتمتزج امتزاجا كليا بالثقافة اليونانية. وقد نظّم اليونان المذاهب وعمموا الأحكام ووضعوا النظريات، ولكن أساليب البحث فى دأب وأناة، وجمع المعلومات الإيجابية وتركيزها، والمناهج التفصيلية للعلم، والملاحظة الدقيقة المستمرة، والبحث التجريبى، كل ذلك كان غريبا تماما عن المزاج اليونانى، ولم يقارب البحث العلمى نشأته فى العالم القديم إلا فى الإسكندرية فى عهدها الهلينى، أما ما ندعوه العلم، فقد ظهر فى أوربا نتيجة لروح من البحث

(*) انظر «ول ديورانت» «قصة الحضارة» المقدمة ص (ط).
ورده على خطأ «سيرهنرى مين» الذى يعتقد أن الثقافة اليونانية والرومانية هى الأساس الوحيد الذى استقى منه العقل الحديث كل علومه.

جديدة، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة، والملاحظة والمقاييس، ولتطور الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان. وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوربى». «فإنه على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحى الازدهار الأوربى إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤشرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة، فإن هذه المؤشرات توجد أوضح ما تكون وأهم ما تكون، فى نشأة تلك الطاقة التى تكون ما للعالم الحديث من قوة متمايزة ثابتة، وفى المصدر القوى لازدهاره، أى فى العلوم الطبيعية وفى روح البحث العلمى».

«إن روجر بيكون درس اللغة العربية فى مدرسة أكسفورد على خلفاء معلميه العرب فى الأندلس، وليس لروجر بيكون ولا لسميه الذى جاء بعده الحق فى أن ينسب إليهما الفضل فى ابتكار المنهج التجريبى. فلم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوربا المسيحية، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معا- .يه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة. والمناقشات التى دارت حول واضعى المنهج التجريبى، هى طرف من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوربية، وقد كان منهج العرب التجريبى فى عصر بيكون قد انتشر انتشارا واسعا، وانكب الناس فى لهف على تحصيله فى ربوع أوربا.

«ولقد كان العلم أهم ما جاءت به الحضارة العربية على العالم الحديث، ولكن ثماره كانت بطيئة النضج. إن العبقرية التى ولدتها ثقافة العرب فى إسبانيا لم تنهض فى عنفوانها إلا بعد مضى وقت طويل على اختفاء تلك الحضارة وراء سحب الظلام. ولم يكن العلم وحده هو الذى أعاد إلى أوربا الحياة، بل إن مؤشرات أخرى كثيرة من مؤشرات الحضارة الإسلامية بعثت باكورة أشعتها إلى الحياة الأوربية»(٥٤).

ويقول «هـ . ج. ولز» فى كتابه «معالم تاريخ الإنسانية»: «فإن كان الإغريقى أبا للطريقة العلمية، فلقد كان العربى أبا روحيا لها وشريكا له فى أبوتها، فمن العرب، وليس عن طريق اللاتين، تلقى العالم العصرى تلك المنحة من النور والقوة» (٥٥).

ولعل كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى «دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى» فيه الكفاية لمن أراد الوقوف على هذا الدور الذى يصفه بأنه: «واسع المدى عميق الأثر، شمل الصناعات، ولم يقتصر على الفلسفة والعلوم الطبيعية والفيزيائية والرياضيات، بل امتد كذلك إلى الأدب: الشعر منه والقصص، وإلى الفن: المعمار والموسيقى منه خاصة (٥٦).

ولكن المدنية الغربية التى بهرت العيون وسلبت العقول، قد وقعت تحت خطر كبير وشر مستطير، لا يزال يتهددها بالانهيار والدمار وقرب المصير. ويتمثل فيما يلى:

أولا - قد نشأ من أول ما قامت النهضة الأوربية إبان البعث الجديد (ما يسمى بالميلاد الثانى (Rebirth) أو (Renaissance) صراع بين رجال الدين الذين يمثلون الكنيسة ورجال اليقظة العلمية الحديثة، وذلك نتيجة اصطدام حركة النهضة منذ نعومة أظافرها، بالديانة المسيحية فى العصور الوسطى، وتحرير الخبر - كما يقول الأستاذ المودودى -: «إن المتكلمين المسيحيين القدماء كانوا قد أسسوا صرح عقائدهم الدينية وتصور الإنجيل للكون والإنسان على نظريات الفلسفة والعلوم اليونانيين وبراهينهما ومعلوماتهما، وكانوا يظنون أنه إذا أصاب أساسا من هذه الأسس نوع من الخلل فلابد أن ينهار الصرح كله، وأن يقضى معه على الدين نفسه، فما كانوا ليتحملوا نقدا أو بحثا يزعزع بنيان شيء من مسلمات فلسفة اليونان وعلومها، أو تفكيرا فلسفيا يأتى بفكرة أخرى لا صلة لها بهذه المسلمات وتدعو رجال الكنيسة إلى إعادة النظر فى علم كلامهم» (٥٧).

ورجال الكنيسة ما كانوا ليسمحوا بأى تحقيق علمى يؤدى إلى إثبات أو إظهار خطأ جزء مما ورد فى الإنجيل عن الإنسان أو الكون، فهم يرون كل شيء من هذا الباب خطرا مباشرا على الدين، ولكن رجال العلم كانوا - على العكس من ذلك - عاكفين على إعمال النقد والاختراع. رائدهم فى ذلك النهضة الفكرية الجديدة. وكانت تتجلى لهم أمور تخالف الحقائق الثابتة المعتقدة فى الزمن الغابر، ورجال الكنيسة لا يقبلون أن يعيدوا النظر فى شيء من ذلك، ونشأ عن ذلك النزاع نوع من العداء للدين ورجاله وأخذ يزداد يوما بعد يوم، ولم يقتصر الأمر على الديانة المسيحية وكنيستها فقط، بل أصبح الدين ذاته هدفا لعدائهم وفرضا لنفورهم وصار من الفكرة السائدة - عند حملة العلوم الجديدة، ورافعى لواء الحضارة الحديثة - أن الدين فى حد ذاته، إن هو إلا نوع من الدجل والتزوير ليس فى وسعه أن يثبت أمام ضربة من ضربات الاختبار العقلى، وإنما بنيت عقائده على الإذعان الأعمى والخضوع المحض من دون حجة ولا برهان، وإنما يخاف على نفسه ازدياد نور العلم واتساع رقعة المعرفة لكيلا يفتضح أمره وتتضح للناس حقيقته (٥٨).

وكان نتيجة ذلك أن حدث أمران:

أولهما: عزل الدين عن كل نظم الحياة الجديدة واقتصر على العقيدة الشخصية وجعلوا من أسس الحضارة الحديثة أنه لاحق للدين فى التعرض للسياسة

أو الاقتصاد أو الأخلاق أو القانون أو العلوم والفنون والمعارف وما إلى ذلك من مظاهر الحياة الاجتماعية المختلفة (٥٩). ومن هنا ظهر ما يسمى بالعلمانية، أى فصل الدين عن الدولة.

ثانيهما: ظهور موجات الإلحاد والتحلل من نظم الدين، وتغلغلت فى عروق الحضارة عقلية الإلحاد، وولدت لدى الناس فكرة، تتلخص فى أن كل شيء يأتى به الدين، سواء أكان اعتقادا بالله (تعالى) أو اليوم الآخر، والوحى والرسالة، أو مبدأ من المبادئ الخلقية والمعنوية فإنه عرضة للشك والارتياب ولابد من شيء يثبت صحته، وإلا يجب الجحود به ونبذ النواة، أما ما يأتى من أساتذة العلوم والفنون الدنيوية، فهو بعكس سابقه جدير بالقبول والاستحسان والتسليم، اللهم أن يأتينا شيء يفنده ويثبت خطأه (٦٠).

ثانيا ـ والخطر الثانى الذى وقعت فيه المدنية المعاصرة، هو الخطر المتمثل فى فلسفة هيجل، ونظرية دارون، وتفسير ماركس المادى، ثم أخيرا وقوعها تحت هيمنة اليهودية الصهيونية العالمية، التى تريد السيطرة على العالم باستخدام شتى الوسائل والطرق وأهمها الدعوة إلى الإباحية وإشاعة الأدب الزائف المنحرف.

ومن هنا تبلور الفكر الغربى وانطبع بطابع المادية، والتحرر من القيم الروحية والخلقية. وأهم الخصائص الفكرية للحضارة الغربية يمكن تلخيصها فى ما يلى:

١ ـ أن الحقائق إنما هى وسائل لفهم الدنيا (وليم جيمس).

٢ ـ الأخلاق ترجع إلى أسباب حيوانية بيولوجية (مدرسة التحليل النفسى فرويد).

٣ ـ التوراة والكتب المقدسة موضع شك، وهى من صنع البشر وليست سماوية (نيتشه).

٤ ـ الدين نظام اجتماعى قابل للتطوير مثل الجماعة نفسها (أوجست كونت).

٥ ـ الجنس الأبيض سيد الأجناس (جوبنيو) (٦١).

وكان لوسائل الإعلام الدور الكبير فى نمو وانتشار تلك الأفكار والفلسفات، على الرغم من ظهور بعض النظريات المعارضة على أيدى المخلصين؛ وذلك لقوة النفوذ المسيطرة على وسائل الإعلام العصرية من دور نشر وطباعة، وكتب ومجلات وصحف يومية وجامعات ودوائر معارف وغيرها. ونتيجة لاتصاف الحضارة الغربية بتلك الخصائص، وقيامها على العنصر المادى البحت وحده، وتصورها للإنسان على أنه

كالآلة أو على أقصى تقدير كالحيوان الأعجم، وفصلها بين الدين والعلم فى جانبها العلمانى، وإنكارها له مطلقا فى جانبها الإلحادى، وانفصال المادة عن الروح، وفصل الأخلاق عن السلوك الاجتماعى والسياسى وغيرها، ونتيجة لاضطراب النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، كل هذا جعل كثيرا من الباحثين الأوربيين، يعلنون عن قرب انهيارها وأفول نجمها.

فإذا كان هدف كل حضارة هو إسعاد الإنسان واطمئنانه فى حياته، وضمان عيشه ورزقه، فإن الحضارة الغربية قد فشلت فى تحقيق هذا الهدف وأصابها الإخفاق لأداء رسالتها فى الوصول إلى سعادة الإنسان.

يقول الدكتور «ألكسيس كاريل» فى كتابه الشهير «الإنسان ذلك المجهول»، وذلك فى معرض حديثه عن الإنسان العصرى وهذه البيئة الحضارية التى يعيش فيها، وزيفها وعدم ملاءمتها لهذا الإنسان، يقول: «وهؤلاء النظريون يبنون حضارات بالرغم من أنها رسمت لتحقيق خير الإنسان، إلا أنها تلائم فقط صورة غير كاملة أو مجهولة للإنسان، إن نظم الحكومات أنشأها أصحاب المذاهب فى عقولهم، عديمة القيمة، فمبادئ الثورة الفرنسية، وخيالات ماركس ولينين تنطبق فقط على الرجال الجامدين، فيجب أن يفهم بوضوح أن قوانين العلاقات البشرية ما زالت غير معروفة، فإن علوم الاجتماع والاقتصاديات علوم تخمينية افتراضية» (٦٢).

ويقول فى موضع آخر (٦٣): «ويبدو أن مؤسسة الأعمال العصرية والإنتاج الضخم يتعارضان مع النمو الكامل للذات البشرية، فإذا كانت تلك هى الحال فيجب أن تذهب المدنية الصناعية لا الإنسان المتحضر».

ويصف المادية التى هى أساس الحضارة المعاصرة بأنها: «لا تقاوم السمو العقلى فحسب بل إنها تسحق أيضا الشخص العاطفى، واللطيف، والضعيف والوحيد، فأولئك الذين يحبون الجمال، ويبحثون عن أشياء أخرى غير المال، والذين لا يصمد حسن إدراكهم فى كفاح الحياة العصرية» ويصل به الأمر حتى يقول: «ولكى نعيد تكوين الشخصية الإنسانية يجب أن نحطم هيكل المدرسة والمصنع والمكتب، وأن ننبذ مبادئ الحضارة والتكنولوجيا نفسها» (٦٤).

ويستطرد قائلا: «ونحن ندرك أنه بالرغم من الآمال العريضة التى وضعتها الإنسانية فى الحضارة العصرية، فقد أخفقت هذه الحضارة فى إيجاد رجال على حظ من الذكاء والجرأة يقودونها عبر الطريق الخطر الذى تتعثر فيه» (٦٥)، لماذا؟ لأنه كما يقول - كاريل نفسه - : «إن البيئة التى نجح العلم والتكنولوجيا فى إيجادها للإنسان لا تلائمه، لأنها أنشئت اعتباطا وكيفما اتفق دون أى اعتبار لذاته الحقيقية» (٦٦).

ومما يلاحظ على المجتمعات الأوربية المعاصرة أنها كلما تقدمت فى المكتسبات والوسائل الحضارية حدث لهم نكوص وتخلف خلقى وروحى، وبتكالبهم على المادة، وتجاهلهم حقيقة الروح أوقعوا أنفسهم فى العديد من الأزمات المتتالية، وهذا ما انسحب على واقع المجتمعات الإسلامية التى أصبحت تقلد أوربا فى انغماسها المادى، ومن هنا فسد المجتمع، وانفك عن قيمه الاجتماعية والأخلاقية، مع ما يلاحظ أيضا على ذلك الإنسان الذى حقق تقدما حضاريا فى الأدوات والمعدات والأجهزة، لا يزال فى تخلف دائم ما لم يلتفت إلى جانبه الروحى، ليخرج من هذا بتوافق وانسجام بين جانبى الروح والجسد، فتقدم السراج إلى المصباح الكهربائى، وتقدم الجمل والحمار فصارا سيارة وطائرة ومركبة فضاء.. إلخ. وأما الإنسان فبالعكس انتكس وتقدم إنسان القرن العشرين على إنسان ما قبل التاريخ، وربما إنسان الغاب أكثر تقدما من الوجهة النفسية والروحية من الإنسان المعاصر؛ لأن إنسان الغاب عندما يقتل أخاه الإنسان كان بدافع الحاجة الضرورية للحصول على ما يسد رمقه، بعد أن بذل الجهد الكبير للحصول عليه، والضرورات تبيح المحظورات، وهذا ما أشار إليه «كامل فلامريون» «من أن المدنية الأوربية وصلت بأهلها إلى غايات من الرقى التقنى ما لم يكن يخطر على قلب بشر من قبل مهما كان خياله خصيبا، ولكن بقدر ما تتقدم المجتمعات الأوربية فى العلوم المادية، بقدر ما تتأخر فى أدبياتها وروحانيتها، ويصف ذلك بأنه: التناقض البين والمؤلم للنفس بين الرقى الباهر فى العلوم والذى لم يسبق له مثيل فى التاريخ والهبوط الإنسانى إلى أخس الدركات» (٦٧).

أما الآن فما الذى يجعل إنسان الحضارة الأوربية يقتل أخاه فى آسيا وأفريقيا ويمتص خيراته، لماذا يقتل أطفال ڤيتنام؟ ولماذا يقتل أطفال فلسطين؟ ولماذا ترتكب مجازر القتل الجماعى للشيوخ والنساء والأطفال فى لبنان؟ أليس فى هذا دليل على جاهلية إنسان الذرة وعصر الصواريخ وغزو الفضاء.

ثم بعد ذلك نرى هذا الإنسان الظلوم الجهول، الذى يدعى الحضارة والرقى والتقدم وهو غارق فى بحر من دماء أخيه المقتول ـ ينادى بإعلان حقوق الإنسان فى الأمم المتحدة وغيرها!! ومن هنا فإنى أدعو الإنسان المسلم وفى كل مكان، ألا يغتر بما يراه من مظاهر التقدم وزخرف الصناعة، والتافه من أجهزتها، فإن التقدم والتطور فى الأجهزة والمعدات، والإنسان فى تخلف وانتكاس، وعلى المسلم أن يلزم العقل دائما، فهو النور الذى يهدى إلى سواء السبيل، وبه يتدبر آيات القرآن الكريم، ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾ ﴾ [محمد].

خصائص الحضارة الإسلامية:

وكما نعلم فإن الحضارة الإسلامية لم تقم فـى أساسها، على تمجيد العقل، كما هى حضـارة اليونان، أو تقـوم على أساس القوة والنفـوذ والسلطة كمـا هو الشأن عند الحضارة الرومانية، ولا تهـتم باللذة الحسية والجسدية والسيطرة السياسيـة والحربية، كما هو الحال لـدى الفرس، ولا تطلق العنان للروحـانيات كـما لدى الهند، ولا هى تـقام أسسهـا على المادية الطاغية وهيمنة التكنولوچيـا الصناعية، كما هى عليـه الآن الحضارة الغربية سليلة الحضارتين اليونانية والرومانية (٦٨).

ولكن أسس الحضارة الإسـلامية، وأبرز خصائصـها التى قامت عليهـا تتمثل فى الأمور التالية:

أولا: الوحدانية المطلقة فى العقيدة:

إن أبرز ما تتميز به الحضارة الإسلامية، هو التوحيد، أى وحدة الله تعالى. فهى أول حضارة تنادى بالإله الواحد الذى لا شريك له فى حكمه وملكه (٦٩).

فالله تعالى هو المنفرد بالربوبية والألوهية، فهـو المعبود بحق، ولا معبود سواه، وهو الحاكم المطلق، الذى لا معـقب لحكمه، يضع للبشر جـميع النظم والقوانين، وهو الذى يمنع ويعطى ويعز ويذل من يشاء، ومن هنا يتحـقق للإنسان المسلم سموه الإنسانى ويتحرر الإنسان تبعا لذلك من طغيان الحكام واستبداد الملوك والأمراء.

ثانيا: خلافة الإنسان فى الأرض:

وأهم ما يميـز الحضارة الإسـلامية أنهـا رفعت من منزلة الإنسـان، وجعله الله تعالى خليـفته فى الأرض، يقـول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً .. ۝٣٠﴾ [البقرة].

وهذه المنزلة الرفيعة جـاء بيانها فى كثير من آيات القرآن الكريم. وخـلاصتها أن الله تعالى قـد جعل الإنسان خليـفته وأعطاه من العلم ما لـم يعطه الملائكة، وجعل له أفضلية، فقد أمرهم بأن يسجدوا لآدم.

قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ۝٣٤﴾ [البقرة].

ثالثا: تميز الإسلام بدعوته العالمية ووحدة الإنسانية:

يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ...﴿١٣﴾﴾ [الحجرات].

وحيث إن من خصائص هذه الحضارة قيامها على أساس فكرة الوحدانية فى العقيدة، وكون الإنسان خليفة الله فى أرضه، يحتاج إلى العمل على تقوية الروابط الإنسانية وإنشاء جماعة دولية تذوب فيها الفوارق والاختلافات سواء فى اللون أو الجنس أو اللغة، أو الحدود الجغرافية أو غير ذلك.

فالحضارة الإسلامية لا يوجد بها عنصر الأثرة الفردية أو العصبية الجماعية، ذلك العنصر الذى من طبيعته أن يوزع الإنسانية ويفرق كلمتها ويغرس بذور الشقاق فى نفوس الأفراد، والحسد والبغضاء، فالغاية الإسلامية إنما هى فى وجهة الإنسان إلى ذات الله الأحد الصمد. تلك الذات المقدسة والمنزهة عن كل نقص التى تهيمن على النوع البشرى والموجودات وكل الكائنات، وتخضع لها جميع سنن الكون ونظمه، وبهذا يتمّ الاشتراك الكامل والاتحاد الشامل للمقاصد الإنسانية، ومن هنا ينشأ التعاون والتكافل والأخوة بين أفراد البشرية وأممها وشعوبها وتزول عنها مواطن البغض والحسد والتناحر(٧٠).

رابعا: تكامل الإنسان (جسدا وروحا، عقلا وقلبا):

من أهم الخصائص التى تقوم عليها الحضارة الإسلامية، هى نظرة الإسلام الشاملة للإنسان والحياة، فحيث إن الإنسان نفسه (مادة وروح). فالجسد بما يمثله عن نوازع مادية وفطرية غرائزية، والروح هى بؤرة العواطف والشعور ومركز الآمال والآلام، والعقل بما له من هيمنة على الرغبات والنوازع الفطرية، والعمل على تحقيقها وتذليل الصعاب التى تعترض مساعى الجسد (٧١). فهذا التكامل لازم لتحقيق خلافة الإنسان فى الأرض، وتكامل الشخصية الإنسانية لا يتم إلا بالجمع بين جوانبها ومقوماتها المختلفة الدينية والعلمية والعقلية والروحية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية(٧٢)، لكى تستطيع بعد تكاملها أن تحقق هدفها وغايتها، فى إرضاء الله تعالى، ومن هنا تصل إلى سعادتها الأبدية.

خامسا: المثل العليا والمبادئ الأخلاقية السامية:

ومن أبرز سمات الحضارة الإسلامية، أنها جعلت للمبادئ الأخلاقية المحل الأول فى كل نظمها ومختلف ميادين نشاطها (٧٣)، ولم تنفك عنها، وكانت فى الحق عاملا جذريا وطابعا عضويا، قوامها التماس الرحمة والصدق والوفاء والعدالة، وإنكار

أساليب الغدر والنفاق والكذب (٧٤). وكان من مميزات حضارتنا الإسلامية أنها تتخللها كثير من المثل العليا، التى لم توضع لمنفعة فرد محدد أو جماعة خاصة، بل فى جميع المجالات السياسية والاجتماعية والتشريعية، وفى السلم والحرب روعيت تلك المبادئ الأخلاقية والمثل العليا.

يقول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾﴾ [البقرة] إن هذا المثل الأعلى أكبر دافع على جعل الأمة الإسلامية تتفوق فى كل الخصال الحميدة، ويحفظها عن كل النقائص والرذائل.. لأن معنى الآية كما يقول - فريد وجدى: «إننا كما هديناكم فى أمور دينكم ودنياكم إلى الصراط المستقيم، جعلناكم أمة وسطا أى خيارا معتدلين.. وإنما جعلناكم كذلك لنسند إليكم مهمة عالية جليلة الشأن، هى أن تكونوا شهداء على الناس فى تقصيرهم وغلوهم، ويكون الرسول ﷺ عليكم شهيدا»(٧٥).

ومن المثل العليا فى الإسلام العدالة، يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلْوُوا (أى تلووا ألسنتكم عن الشهادة) أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾﴾ [النساء].

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ [المائدة].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢﴾﴾ [المائدة].

يتضح من هذه الآيات أمر الله تعالى للمؤمنين أن يتحروا العدل، ويقيموا الشهادة بالحق لله تعالى حتى ولو كانت على أنفسهم أو والديهم أو أقاربهم، وسواء كان فقيرا أو غنيا، فالعدل المقصود هو العدل بأوسع معانيه، والله تعالى يقول لهم لا تحملكم كراهتكم لبعض الناس على عدم العدل. وأيضا لا يحملنكم أيها المؤمنون بغضكم لقوم بسبب أنهم صدوكم عن دخول المسجد الحرام، على أن تعتدوا، أى تتجاوزوا حدود العدالة (٧٦).

وإذا كان المثل الأعلى للعدالة فى نظر علم الاجتماع هو الاعتداد بمصلحة الإنسانية قاطبة فى فرصتها، وقد اعترف بأن الأمم الأوربية المتمدنة لم تصل إليه بعد... فإن الإسلام قد حقق هذا المثل الأعلى منذ أربعة عشر قرنا من الزمان، فساوى بين العربى والعجمى. وبين الأحمر والأسود وبين الأولياء والأعداء... وتجاوز هذه الدرجة وجعلها تشمل كل ذى روح فى الأرض، ومن الذى يستطيع أن ينسى قول الرسول ﷺ: «دخلت امرأة النار فى هرة حبستها، فلا هى أطعمتها، ولا هى تركتها تأكل من خشاش الأرض» (٧٧).

والحضارة الإسلامية تتميز بكثير من المثل العليا التى لا تقع تحت حصر والتى وردت فى القرآن الكريم الذى اشتمل على كل نظم الحياة المختلفة، فمثلا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والأخذ بالأيسر والأحسن، واتباع الحق فى كل شىء وكون الناس سواسية كأسنان المشط، ولا فرق بين غنى وفقير أو شريف ووضيع، أو مالك ومملوك، فأى حضارة كانت لها هذه العدالة، وهذه المثل العليا؟

ومن هنا يستطيع المرء أن يقول: إن المبادئ والخصائص الرفيعة والسامية فى الحضارة الإسلامية تجعل من الإسلام أصلح الأديان لتقدم البشرية، كما أنه عنصر فعال من عناصر السلم، ومن هنا فهو أنفع لمداواة علل الحضارة الغربية، وتضميد جروحها، وحفظها من مزالق المادية المهلكة، ورعايتها من دنس الإلحاد وحقد الصهيونية.

سادسا: المنهج العلمى والعملى:

لقد تميزت الحضارة الإسلامية بقيامها على أصول المنهج العلمى الصحيح، ولقد حض القرآن الكريم على طلب العلم وبين أفضلية العلماء، يقول الله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴿٩﴾ ﴾ [الزمر]. ويميز الله تعالى العلماء عن غيرهم وذلك بأن لهم درجات ومميزات عند الله خصهم بها عن غيرهم، يقول الحق ـ سبحانه وتعالى: ﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ... ﴿١١﴾ ﴾ [المجادلة].

وقوله تعالى: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ... ﴿١٨﴾ ﴾ [آل عمران]. فقد شهد الله تعالى على نفسه أولا، ثم ذكر الملائكة ثانيا. ثم شهادة العلماء على وحدانيته، ومن هنا فإن الله تعالى قد ساوى بين تلك الشهادات بذكرها فى سياق واحد، وفى هذا ما يرفع من مقام العلماء عن غيرهم بكثير.

ويدعو الله تعالى الناس ويحثهم على طلب العلم والزيادة منه، بقوله تعالى: ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿١١٤﴾ ﴾ [طه].

وليس هذا فحسب بل إن القرآن الكريم يقرر أصول المنهج العلمى وذلك فى طلب البرهان، لكل دعوى علمية، ويدعو إلى إقامة الحجة، وعدم الجمود العقلى والفكرى» (*).

يقول الحق ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾ ﴾ [البقرة] وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ﴿١١٧﴾ ﴾ [المؤمنون].

فالحضارة من حيث إنها ترتكز فى أساسها الأول على عقيدة الوحدانية فى أصفى مبادئها، فإنها تؤمن بالعلم فى أصدق أصوله، فقد خاطبت العقل والقلب معا، وأثارت العاطفة والفكر فى وقت واحد (٧٨). ومن هنا أقامت نظاما للدولة أساسه مبادئ الشورى والحق والعدالة والتكافل الاجتماعى، مرتكزا على الدين والعقيدة دون أن يكون هناك تعارض، أو تناقض كما حدث أيام العصور الوسطى وما لقيه رجال الدين المسيحى فى أوربا طوال تلك القرون المظلمة، والذى سبق أن أشرت إلى طرف منه.

فهذه ميزة لم تشارك فيها حضارة أخرى فى التاريخ، الحضارة الإسلامية التى كانت أيضا حضارة عملية بحتة، فكانت الدنيا فى نظر أبنائها عبارة عن مزرعة للآخرة فكانوا على الدوام يسعون إلى زراعة الأرض والاعتناء بسقيها وحرثها، ويبذرون فيها أكثر ما يستطيعون من البذور ليكون نصيبهم أوفر ما يكون من حصاد الآخرة، وكل هذا لا نعثر له على أثر فى أية حضارة أخرى فى العالم (٧٩).

وهذه نبذة موجزة عن خصائص حضارتنا الإسلامية، وميزاتها التاريخية والفكرية التى امتازت بها عن باقى الحضارات، وبها كانت محل إعجاب كثير من المفكرين والعلماء من كل جنس ودين، وخلال أكثر من أربعة عشر قرنا من الزمان.

أسباب تخلف الحضارة الإسلامية:

أتيت ـ فيما سبق ـ على ذكر أهم خصائص حضارتنا الإسلامية يوم أن كانت قوية تحكم وتسيطر على العالم، توجه وتعلم، وبعد، فقد انهارت وقامت من بعدها حضارة أخرى، كانت سببا من أسباب بعدنا عن ديننا ومبادئ حضارتنا الإسلامية، بما لها من زخارف وألوان زائفة سلبت العقول، وبهرت الأبصار، وأتت لنا بكل ما هو متعارض ومتنافى مع تصور الإسلام للحياة والكون.

(*) سأعرض هذا الأمر فى الفكر الإسلامى بشىء من التفصيل فيما بعد ـ إن شاء الله.

ولعل سائلا يقول: إذا كانت الحضارة الإسلامية لها كل تلك المميزات والخصائص التى سبق ذكرها ـ فما السبب فى ركودها وتخلفها الآن؟

ولعله من الجدير بالذكر القول: بأن أزمة الحضارة الإسلامية الحاضرة أشد عمقا وأعظم خطرا من أزمة الحضارة الغربية، التى ما زالت تملأ الدنيا بفنونها وصنائعها وزخارفها، وما زالت مهيمنة على العالم هيمنة كاملة وشاملة لشتى مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والدينية وغيرها، فهى لم تصل إلى مرحلة التخلف أوالانتكاس كما تنبأ بذلك كثير من الباحثين (٨٠) الغربيين منهم وغير الغربيين.

ومع أن أوربا التى ورثت التقاليد الرومانية من عصر النهضة قد أصبحت اليوم رهينة ـ على حد تعبير مالك بن نبى ـ ثقافة إمبراطورية مثقلة بالعلم، وتضج بروح الحرب وبوسائل الحرب، ومن هنا فالثقافة الحضارية ينبغى أن تعطى لفكرة السلام شخصيتها الحقيقية، وذلك بوضعها تحت ضمان المبادئ الأخلاقية (٨١).

وليس من ثقافة تحقق ذلك غير الثقافة التى تحملها الحضارة الإسلامية بروحها السامية ومثلها العليا ومبادئها الإيمانية الأصيلة، ومن هنا فالثقافة الإسلامية يلزمها أن تقوم بالدور الرئيسى والفعال فى حل الأزمة العالمية، الناتجة عن طغيان الحضارة الغربية المادية، ولن يتحقق هذا الأمر وحضارتنا فى دور ركودها وجمودها، فعلينا أن نعيدها إلى سابق نهضتها، ونعمل على إحياء مبادئها، وعظمة خصائصها التى بتوافرها تهيئ لنا الأسباب للانطلاق لخدمة الإنسانية جميعا، وإنقاذها من دنس الحضارة الغربية ومساوئها المادية والإلحادية.

ونعلم جميعا ما آل إليه مصيرنا وحالنا الحضارى، فأصبحنا فى الوقت الحاضر مستضعفين مغلوبين على أمرنا، وتفرقنا شيعا وأحزابا. وبعضنا الآخر هجر أمور الإسلام مطلقا، ووصفوا الإسلام بأنه «دين كلاسيكى» واعتقد البعض أن أوربا ما وصلت إلى بناء حضارتها إلا نتيجة لعدم أخذها بهذه الأمور والنظم الإسلامية.

ومن هنا أصبح الدين مشوه الحقيقة ومعقد الصورة، واختلط بالضلالات والبدع والخرافات فضلا عن انتشار الأمراض الأخلاقية والاجتماعية، ومن أهمها أمراض الجنس، والخلاعة والدعارة، وعدم الحياء، والسفور، وانتشار الفاحشة والزنا، وتفكك الأسر، والإعراض عن الزواج، وشيوع المسكرات وتعاطى المخدرات، وغير ذلك من أنواع الانحراف عن القيم والفضائل. كل هذا يجعل المرء يتساءل عن سبب تخلف المسلمين وضعفهم فى وقتنا الحاضر، فهل هذا يرجع إلى الإسلام؟ ـ حاشا لله ـ فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعزى هذا الأمر إلى طبيعة الإسلام، فالإسلام دين

الحضارة والتطور والعلم الصحيح، وهذا ما أوضحته فيما سلف، فهل يرجع إلى طبيعة المسلمين أنفسهم أم إلى شيء آخر غير هذا أو ذاك؟

لا يمكن أن يكون السبب راجعا إلى طبيعة المسلمين أنفسهم وحدها - وأقصد بطبيعتهم أنهم لا يريدون لأنفسهم التخلف والانحطاط - لأن طبيعتهم في العصور الأخيرة هي طبيعتهم بذاتها أيام غزو العالم وبسطهم روح الإسلام على رقعة كبيرة منه، نشروا فيها العلم والحضارة الإسلامية بمبادئها السامية ومثلها العليا، وشريعتها السمحة، إذن ليس تأخر المسلمين الآن في ميدان الحضارة من طبيعة أنفسهم وكيان ذاتهم، اللهم إلا بالقدر الذي أثرت فيه حضارة الغرب الآن والمتمثل في عدم معرفتهم ووقوفهم على حقيقة مرضهم، بحيث أصبح من شأن العالم الإسلامي الدخول إلى صيدلية الحضارة الغربية - على حد تعبير ابن نبي - طالبا الشفاء، ولكنه لا يدري من أي مرض؟ وبأي دواء؟ ومن هنا يكون هناك أحد أمرين إما أن يقضي على المرض بالصدفة، أو يقضي على نفسه. وهكذا العالم الإسلامي (٨٢). ولا هو من طبيعة الإسلام، بل هو ناشئ من عوامل خارجية وأسباب طارئة أحاطت بهم منذ صدر الإسلام وبالذات من منتصف عهد الخلفاء العباسيين إلى وقتنا هذا (٨٣).

ويمكن تلخيص هذه الأسباب في النقاط التالية:

السبب الأول: المكائد التي دبرت ضد المسلمين:

وهذه المكائد كان اليهود مصدرها الأساسي قديما، وما يزالون هم أساسها حديثا. ومصدرها الثاني كان من بعض الأعاجم الوثنيين والرومان الذين دخلوا الإسلام، وكان الحقد يملأ نفوسهم وصدورهم ضد الإسلام.

ومن أمثال هؤلاء، عبد الله بن أبي ابن سلول - رأس المنافقين - وعبد الله بن سبأ، وفيروز أبو لؤلؤة المجوسي غلام المغيرة بن شعبة وغيرهم كثير.

وكانت هناك ثلاث فرق تحيك الدسائس للإسلام والمسلمين.

أولهم: جماعة اليهود الذين طبعوا على الفساد في الأرض، ومازالوا من قديم إلى عصرنا الحاضر، يعيثون في الأرض فسادا.

ثانيهم: المنافقون الذين هم في الدرك الأسفل من النار، ومازال الإسلام يعاني من أمثال هؤلاء حتى الآن.

ثالثهم: مبغضو العرب والمسلمين من الفرس والروم الذين دخلوا الإسلام بعد فتح فارس وبلاد الروم، ومنهم فرقة الرافضة (٨٤).

وكان من نتائج أحابيلهم الشيطانية ومؤامراتهم الشنيعة، كثير من المصائب التى منيت بها الحضارة الإسلامية على مر العصور التاريخية، فكانت أولى هذه النتائج وأشنعها قتل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - غيلة وهو يصلى فى المسجد صلاة الصبح، وثانية مؤامراتهم قتل أمير المؤمنين الخليفة الثالث عثمان بن عفان - رضى الله عنه - وهو يتلو القرآن فى بيته.

ومن هنا قوى نفوذهم فى إشعال نار الفتنة والخلاف بين المسلمين، وكان نتيجة ذلك المؤامرة الثالثة، وهى قتل على بن أبى طالب - كرم الله تعالى وجهه -، وكان غرضهم تقويض الإسلام ونشر الفوضى والاضطراب بين المسلمين، وقد نجحوا أيضا فى إشعال نار الفتنة والشقاق بين المسلمين، وخاصة بين الإمام على ومعاوية بن أبى سفيان، وتوالت مؤامراتهم حتى قتل الحسين بن على - رضى الله تعالى عنهما -، وبهذا تمت لهم مؤامرتهم الرابعة (٨٥).

وهم ما زالوا سائرين فى تدبير المؤامرات وإشعال نار العداوة بين المسلمين، ونشر الفساد، فكانت آخر مؤامراتهم فى العصر الحديث اغتصاب أرض فلسطين، بعد أن حيكت خيوط تلك المؤامرة فى أول أمرها مع الإنجليز، وفق تعاليم ما يسمى «بروتوكولات حكماء صهيون» وبهذا شطروا العالم العربى شطرين، وأخذوا يعيثون فى الدويلات الإسلامية الفساد، دون رادع لهم.

وأسوأ ما فعله اليهود هو التشكيك فى الدين، ومع أنى لست فى مقام المؤرخ لتاريخ المفسدين فى الأرض، أو لأحداث الإسلام عبر العصور، وما واجهه من تحديات مختلفة، ولكن الغرض هنا وما قصدته هو توضيح لأسباب تأخر المسلمين، التى كان من أهمها مؤامرات ودسائس اليهود، والتى مازالت تحاك فى الضوء والظلام، فى السر والعلن، ونحن فى غفلة من أمرنا (*).

السبب الثانى: الانحطاط العلمى والفكرى:

من المعروف أن أهم عناصر النهوض الحضارى العلم والتربية، وقد أدى انحطاط المسلمين العلمى والفكرى إلى تخلفهم عن ركب الحضارة وخاصة فى الوقت الحاضر، بعد أن كانوا سادة الفكر والعلم، فبدءا من القرن التاسع الهجرى لم يعد هناك تجديد فى العلوم الإسلامية سواء الدينية أو الأدبية أو الاجتماعية، أو العلوم الطبيعية والتجريبية والكونية المفيدة (٨٦).

(*) ساعرض فى الفصل الثالث لبعض خطط اليهود والصهيونية العالمية وما تديره من مؤامرات وفق ما يسمى بـ «بروتوكولات حكماء صهيون».

يقول الأمير شكيب أرسلان (٨٧): «من أعظم أسباب تأخر المسلمين الجهل، الذى يجعل فيهم من لا يميز بين الخمر والخل، فيتقبل السفسطة قضية مسلمة ولا يعرف أن يرد عليها. ومن أعظم أسباب تأخر المسلمين العلم الناقص، الذى هو أشد خطرا من الجهل البسيط؛ لأن الجهل إذا قيض الله له مرشدا عالما أطاعه ولم يتفلسف عليه، فأما صاحب العلم الناقص فهو لا يدرى ولا يقتنع بأنه لا يدرى».

وجهلنا بعلوم الدنيا أيضا كان سببا فى تأخرنا وانحطاطنا فى شئون الدين والدنيا على السواء، وكان يلزمنا من يستنبطون المعادن من باطن الأرض ويستخرجون الفحم والذهب من قاع المناجم، ويبحثون فى خواص المادة وقوانين الكيمياء والطبيعة (٨٨)، كما كان يفعل الأئمة المجتهدون فى استنباط الأحكام العلمية من أصولها الفقهية، وكما كان يفعل علماء اللغة فى بحثهم فى النحو والصرف ومخارج الحروف والكلمات.

السبب الثالث: الدعوة الإلحادية:

كان لموجة الإلحاد التى طغت على العقائد فى العصور الحديثة نتيجة الفلسفات المادية التى ظهرت إبان النهضة الأوربية، انتشار موجات الشك والحيرة بين المسلمين وخاصة الشباب منهم، الذين بهرتهم الحضارة الأوربية بمنتجاتها وأدواتها البراقة، وكان لتخلف المسلمين العلمى والجهل الذى سيطر عليهم، ما زاد الطين بَلَّةً، وسبَّب سرعة تفشى هذه الموجة المضللة.

السبب الرابع: اليأس الذى سيطر على أبناء الحضارة الإسلامية:

لقد تطرق اليأس إلى نفوس المسلمين، وفقدوا الأمل فى الإصلاح واللحاق بركب الحضارة الأوربية، مما أفقدهم الثقة فى نفوسهم وأصول حضارتهم الإسلامية. يقول الأمير شكيب أرسلان (٨٩): «من أعظم أسباب انحطاط المسلمين فى العصر الأخير فقدهم كل ثقة بأنفسهم وهو من أشد الأمراض الاجتماعية وأخبث الآفات الروحية، لا يتسلط هذا الداء على إنسان إلا أودى به، ولا على أمة إلا ساقها إلى الفناء، وكيف يرجو الشفاء عليل يعتقد بحق أو بباطل أن علته قاتلته؟ وقد أجمع الأطباء فى الأمراض البدنية أن القوة المعنوية (السيكولوجية) هى رأس الأدوية، وأن من أعظم عوامل الشفاء، إرادة الشفاء فكيف يصلح المجتمع الإسلامى ومعظم أهله يعتقدون أنهم لا يصلحون لشىء ولا يمكن أن يصلح على أيديهم شىء، وأنهم وإن اجتهدوا أو قعدوا فهم لا يقدرون أن يضارعوا الأوربيين فى شىء».

وكان من نتائج هذا اليأس الذى سيطر على نفوسنا، ظهور القاعدة المشئومة التى أصبحت عقيدة غالبية المسلمين فى عصرنا الحاضر والتى تتلخص فى: «أنه ما من صراع بين المسلم والأوربى إلا سينتهى بمصرع المسلم ولو طال كفاحه» (٩٠).

وقد تفرع عن هذه القاعدة التى أساسها - كما سبق القول - اليأس فى اللحاق بقطار الحضارة، والجهل الذى أصابنا فى العصور المتأخرة تفرع عنها ما يلى (٩١):

١ - ترك الجهاد فى سبيل الله تعالى، لاعتقاد المسلمين بأنهم ضعفاء أمام قوة عدوهم، وهذا الأمر على جانب كبير من الخطورة، فضلا عن أنه يضعف القوة والروح المعنويتين فإنه ربما يؤدى بصاحبه إلى الكفر والعياذ بالله.

٢ - البخل بالمال فى سبيل الله تعالى، ومن أجل الإنفاق على المشاريع الخيرية، والتى تستهدف الصالح العام داخل المجتمع الإسلامى، وذلك نتيجة خوفهم من الفقر، ويأسهم من الإصلاح، وهذا عيب كبير ربما يؤدى إلى البطالة وقلة الإنتاج.

٣ - الاستسلام أمام النهضة الأوربية، وضعف العزيمة والإرادة المسلمة أمام زخارف ومادية الحضارة الغربية؛ لاعتقادهم بأن الغرب سبقهم إلى كل شىء، وفاقهم فى كل شىء، وهذا مرض يثبط الهمم ويقعدها عن كل نافع مفيد، وداء يقتل روح النشاط والسعى إلى كل صالح وجديد.

السبب الخامس: الإهمال الواضح لتعاليم القرآن الكريم، والسنة المحمدية الصحيحة:

لعل جميع الأسباب التى أتيت على بيانها فيما سلف لا تشكل إلا أهم الجوانب التى كانت سببا فى تأخر المسلمين فى العصر الحاضر، وهذه الأسباب كانت فى جملتها دافعا إلى ترك المسلمين وإهمالهم لتعاليم الإسلام بمجملها وتفصيلها، وبهذا فإن الفكر المحقق والعقل المدقق، لا يخرج سبب تخلف المسلمين فى أى وقت من الأوقات عن هذا السبب، وهذا ما أراده الأعداء قديما وما يريده الغرب حديثا.

ولعل أسباب ارتقاء المسلمين فى الماضى، وما صنعوه من حضارة أدهشت عقول العقلاء والمفكرين والمؤرخين، ليست إلا تمسكهم والتزامهم بأوامر الإسلام، «فتحول العرب بهدى الإسلام من الفرقة إلى الوحدة، ومن الجاهلية إلى المدنية، ومن القسوة إلى الرحمة، ومن عبادة الأصنام إلى عبادة الواحد القهار، وتبدلوا بأرواحهم الأولى أرواحا جديدة صيرتهم إلى ما صاروا إليه من عز ومنعة، ومجد وثروة، وفتحوا نصف كرة الأرض فى نصف قرن» (٩٢) ولولا تلك المؤامرات التى حاكها اليهود وغيرهم من أعاجم الفرس والروم، والتى أوقدت نار الفتنة والخلاف بين المسلمين - لكانوا أكملوا

فتح العالم كله ولم يردهم راد أو يواجههم من أحد، ومن أجل ذلك لم يبق لنا من الإيمان إلا اسمه، ومن القرآن الكريم ـ الذى أخرج الناس من الظلمات إلى النور، ومن الفرقة إلى الوحدة ـ إلا التغنى والترنم به. دون العمل بما جاء به، ولم يبق لنا من الإسلام الذى قامت به أكبر حضارات العالم إلا رسمه، ولم يبق منه إلا كباقى الوشم فى ظاهر اليد(٩٣). فإهمالنا للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وما صرنا إليه من اللامبالاة وانعدام المسئولية والهروب من تحمل الواجبات والعمل على الإرشاد والنصح والجبن الذى ركبنا فى الدعوة والإصلاح، وعدم الترهيب والوعيد لمن يفسد فى الأرض أو يظلم.

كل هذا ناتج من إهمالنا لتعاليم الإسلام، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴿١١٧﴾﴾ [هود].

وكان السلف الصالح يطلب الموت فى سبيل الله تعالى، وكانوا يتهافتون عليه لإحراز الشهادة، وكثيرا ما كانوا ينشدون الموت ولا يجدونه، «وكان فارسهم يكر وهو يقول: إنى لأشم ريح الجنة، ثم لا يزال يكر ويخوض غمرات الحرب حتى إذا استشهد قال: هذا يوم الفرح، وإذا فاتته الشهادة رغم حرصه عليها عاد إلى قومه حزينا كئيبا»(٩٤).

ولكن لقد فقد المسلمون كل هذا من جراء ما أصابهم من فتنة الحضارة الغربية، فتركوا الجهاد فى سبيل الله تعالى، وأهملوا تلك البيعة، وذلك الشرط الذى اشترطه الله تعالى على المؤمنين فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١١١﴾﴾ [التوبة].

وفضلا عن ذلك فإن متطلبات الجهاد، ليست فى المستوى المطلوب، والذى يجب أن تكون عليه فى وقتنا الحاضر، وذلك لضعف جانبى القوات العسكرية، سواء جانبها التدريبى وإعدادها من الناحية الفنية الخاصة، أو من ناحية فقدانها للمعدات الحربية، ،انعدام المصانع المحلية التى تعتبر الركيزة الأساسية لبناء الجيوش الحديثة. ومن هنا فإن أسس الجهاد المرادة من قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ... ﴿٦٠﴾﴾ [الأنفال] نفتقدها فى مجتمعنا الإسلامى.

والحق سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ ﴿٤٠﴾﴾ [الحج]. ويقول أيضا: ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ ﴿٧﴾﴾ [محمد].

ويقول الأمير شكيب: «ومن المعلوم أن الله تعالى غير محتاج إلى نصرة أحد، وإنما يريد بنصرته إطاعة أوامره واجتناب نواهيه، ولكن المسلمين أهملوا جميع ما أمرهم به كتابهم أو أكثره، واعتمدوا فى استحقاق النصرة على كونهم مسلمين موحدين، وظنوا أن هذا يغنيهم عن الجهاد بالأنفس والأموال»(٩٥).

ولقد ترك المسلمون ما ينشده الإسلام من إقامة المجتمع الفاضل، والخالى من الرذائل، ومما زاد فى انحطاط المسلمين تركهم لما حث عليه القرآن الكريم من فضائل وخصال حميدة، وهذا الأمر من أخطر آفات التخلف وأكبر عوامل الفساد الأخلاقى للأمة الإسلامية ووقوعها فى هاوية الانحلال والتفكك الاجتماعى والأخلاقى.

فالاخلاق فى تكوين الأمم فوق المعارف (٩٦) فإذا شاع بين الناس الانحراف عن أوامر القرآن الأخلاقية والسلوكية التى هى أساس لقيام المجتمع الفاضل، وشغل المرء نفسه بأهوائها وشهواتها، وقل الحياء بين الناس ووقعوا فى أحضان الرذيلة وشاع بينهم المجون والرقص والخلاعة، واختلاط الجنسين فى أحواض السباحة وشواطئ البحار، والترويج لأدب الجنس- كما هو الحال فى أوربا - أدى كل ذلك إلى ضياع مجد الأمة وتعطيل مصالحها وتخريب ديارها، وفساد نظمها وانهيار حضارتها(٩٧). والرسول ـ ﷺ ـ يقول: « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

فأين هى الاخلاق فى مجتمعنا الإسلامى؟ هل هى الذهاب لقضاء شهر رمضان فى أوربا بين حاناتها الليلية وشوارعها اللا أخلاقية ؟ أم هى أخلاق السينما وسهرات التليفزيون، وراء محطات الإذاعات الإيطالية وخلافها؟ أم هى فى أجهزة الڤيديو التى يعرض فيها الناس أفلام الخلاعة والجنس التى فقدت حتى ورقة التوت؟ أم فى أجهزة المذياع (الراديو) ومكبرات الصوت الملحقة بالمسجلات (الريكوردر) والتى تنطلق منها صيحات ونباح « مطربى الغرب»؟

ولله در أحمد شوقى إذ قال:

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت ... فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

ولا يستطيع المرء أن يعبر عما وصل إليه أمرنا وآل اليه وضعنا الأخلاقى، وأقل وصف له: أننا عدمنا الأخلاق وليعلم الناس أن إلى الله تعالى المساق.

واذا أردنا شرح تعاليم الإسلام، وما أمرنا به القرآن الكريم، لطال بنا المقام ولاحتجنا مجلدات وهى فى غالبيتها مهملة، إن لم نقل فى مجملها، وجميعنا يعلم جيدا أن أغلب المسلمين هم تاركون للصلاة التى هى عماد الدين، وركن الإسلام

الروحى، كما أننا نلاحظ أن الزكاة وهى الركن التالى للصلاة، قد أهملت إهمالا كاملا فى مجتمعنا الإسلامى، مع العلم بأنها تمثل الركن المادى للإسلام، وأحلوا بدلا عنها ما يسمى «بالنظام الضريبى» الذى نقل إلينا من حضارة الغرب.

ووصل أمر المسلمين من الفساد والانحطاط، إلى الحد الذى أصبح فيه أكبر أعداء المسلمين هم المسلمون أنفسهم - على حد قول الأمير شكيب[٩٨].

فالمسلم إذا أراد أن يخدم ملته أو وطنه وقد يخشى أن يبوح بالسر من ذلك لأخيه، إذ يحتمل أن يذهب هذا إلى الأجانب المحتلين فيقدم لهم فى حق أخيه الوشاية التى يرجو بها بعض الزلفى وقد يكون أمله بها فارغا.

ولم يخل أى من المجتمعات العربية أو الإسلامية فى العصر الحاضر ، من مثل هؤلاء الشرذمة الخائنين، الذين شروا ضمائرهم بثمن بخس دولارات معدودة! وبئس الثمن الذى شروا به ضمائرهم ونفوسهم.

وأين هؤلاء من قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ... ﴿١٠﴾ ﴾ [الحجرات]. وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ... ﴿٥١﴾ ﴾ [المائدة]. وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الممتحنة].

فهل فى هذا اتباع لتعاليم الإسلام، وما جاء به القرآن الكريم وهديه وإرشاده من شىء! وقس على ذلك باقى الأمور فى حياة مجتمعاتنا الإسلامية لا نجد شيئا يخضع لتعاليم القرآن الكريم أو للمبادئ الإسلامية السامية، وفى مختلف مجالات الحياة الإنسانية.

وفى الفقرة التالية نقف على شىء من آثار الحضارة الغربية على أوضاعنا الإسلامية، وما أدخلته علينا من نظم زادت تخلفنا وانحطاطنا الحضارى، مع أننا بتقليدنا للغرب ، ونقل نظمه ما أردنا إلا النهوض مثله، ولكن حدث العكس، ووقعنا فى الفخ الذى نصب لنا من قبل الاستعمار وأعوانه، دون شعور منا بذلك، نتيجة لما بهرتنا به الحضارة الغربية، وتقليدنا الأعمى لها دون رؤية ولا تعقل، ووقوعنا فى فتنتها الساحرة للعقول، وبهذا أخذنا عنها عللها وأمراضها، وذلك الجانب الذى يشكو منه عقلاء الغرب ومفكروه، والذى رآه المتحمسون للمدنية دون تمحيص أنه من الأسباب الأولية لرقى الأمم الأوربية، وعنصر فعال لتقدمهم ونهوضهم الحضارى والثقافى، ولعل فى قول ابن خلدون - الذى سبقت الإشارة إليه - وهو: «ولع المغلوب بتقليد الغالب»

ما يبرر لهؤلاء المقلدين فعلهم، فلا غرابة فى أن تكون فخامة الحضارة العصرية وسحرها الذى أثر فى عقلية هؤلاء الضعفاء حتى يعللوا رقيها بأمراضها ويعزوا رفعتها لجراثيم أدوائها، وقوفا منهم مع الظواهر الفتانة، واكتفاء بالقشور الجذابة(٩٩).

ومن هنا يتضح أن مما زاد فى تخلف المسلمين وتأخرهم، هو ذلك الغزو الاستعمارى الأوربى للعالم الإسلامى والعربى، سواء أكان غزوا عسكريا أم حضاريا أم فكريا، ومن عرض الآثار التى انطبع بها المجتمع الإسلامى، بعد تلك الوثبة الأوربية عليه مما يزيد فى توضيح هذا السبب ومدى الدور الذى لعبه فى تخلفنا وانحطاط قيمنا وبعدنا عن تعاليم الإسلام، وإحلالنا لنظم الغرب بدلا عن نظمه الاقتصادية أو التشريعية أو غيرهما.

ومن الجدير بالذكر ألا ننسى الدور الذى لعبه بعض الحكام والأمراء والمؤامرات التى كانوا ولا يزالون يحيكونها لبعضهم البعض، وما ينعكس به هذا الوضع على الشعوب من ضعف وتخلف، وبهذا فان حكام العرب والمسلمين قديما وحديثا كانوا أحد الأسباب فى تخلفنا وضعفنا. ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ...﴿١١﴾﴾ [الرعد].

أهم آثار الحضارة الغربية على المجتمع الإسلامى:

كان أول اتصال الإسلام بالغرب، فى أواخر القرن الثامن عشر الميلادى وأوائل القرن التاسع عشر، حين شعر المسلمون بالحاجة إلى النقل عن الغرب، فعندما أحست تركيا بالضعف يدب فى أوصالها، أخذت فى بناء نهضة حربية تقوم على تنظيم الجيش حسب النظم الأوربية الحديثة، وتم إنشاء أول فرقة نظامية فى الجيش التركى سنة ١٧٩٦م(١٠٠).

وانتهج محمد على بعد تنصيبه واليا على مصر فى سنة ١٨٠٥م نفس النهج، محاولا بناء نهضة حربية، واستعان فى سبيل ذلك باستقدام ضباط ومهندسين وأطباء من أوربا لسد حاجات الجيش والتعليم والهندسة والطب، وقام بإرسال البعثات الطلابية إلى أوربا(١٠١).

ومن هنا بدأ الإسلام يواجه التحدى الحضارى، وإن كان فى بداية أمره محصورا فى الجانب المادى الآلى، ولكن سرعان ما واجه المجتمع الإسلامى الحضارة الغربية بكاملها، واتخذ المسلمون حيالها ثلاثة مواقف(١٠٢): الأول موقف الرفض لهذه الحضارة وما جاءت به، وهو الموقف السلبى. والثانى موقف الاستسلام والخضوع الكامل

لها «بخيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يحمد منها وما يعاب» أى قبولها بمختلف نظمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومناهجها الفكرية والفلسفية وعقائدها الأساسية. والموقف الثالث، كان موقفا وسطا بين سابقيه، فهو محاولة التوفيق والإصلاح مع الاحتفاظ بتقاليد الإسلام الشرقية.

ونتج عن ذلك ظهور تيارات سياسية مختلفة، واكبت تلك المواقف الثلاثة، وتتمثل هذه التيارات فى اتجاهين رئيسيين: أولهما، أنصار الجامعة القومية، ويمثلهم من يريدون الأخذ بأساليب الحضارة الغربية، وثانيهما، أنصار الجامعة الإسلامية، ويمثلهم فريق الإصلاح المحافظون على تقاليد الشرق الإسلامية والعربية، ومن هنا نشأ عن هذه المواقف والتيارات تناقض صارخ فى أغلب مجتمعاتنا الإسلامية والعربية، وخاصة مصر والشام، التى جمعت بين المحافظة المتزمتة، وبين التطرف فى الأخذ بأسباب المدنية الغربية، وبين التوسط الذى يأخذ من كل من الاتجاهين بنصيب(١٠٣).

وكان لأعضاء البعثات التى ذهبت إلى أوربا الأثر الكبير فى دخول الأفكار الأوربية الجديدة إلى المجتمع الإسلامى، وخاصة وقد احتل هؤلاء المبعوثون مكان الصدارة والقيادة بعد عودتهم من أوربا، وفى مختلف الميادين. وخير مثال على ذلك عضوان من الجيل الأول لهؤلاء المبعوثين؛ أحدهما مصرى - وهو رفاعة الطهطاوى - أقام فى باريس خمس سنوات (من ١٨٢٦ إلى ١٨٣١) ولد فى طهطا بمصر وتعلم فى الأزهر، وأرسلته الحكومة المصرية إماما للصلاة والوعظ مع بعثة علمية من الشبان لفرنسا، فدرس الفرنسية، وتعلم التاريخ والجغرافيا، وعندما رجع إلى مصر ولى رئاسة الترجمة فى المدرسة الطبية، وأنشأ جريدة «الوقائع المصرية» وألف وترجم عن الفرنسية كتبا كثيرة، من أهمها: «تعريب القانون المدنى الفرنساوى». وكتاب « المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين»، وغيرها، وهو مؤسس مدرسة الألسن وناظرها، ويعتبر أحد أركان النهضة العلمية فى مصر، وتوفى بالقاهرة(١٠٤).

والعضو الآخر تونسى أقام فى باريس أربع سنوات (١٨٥٢ - ١٨٥٦) وهو خير الدين التونسى (١٢٢٥هـ - ١٣٠٨هـ = ١٨١٠ - ١٨٩٠م) (١٠٥)، وهو شركسى الأصل قدم صغيرا إلى تونس، وتعلم بعض اللغات، وتقلّد مناصب عالية آخرها الوزارة، وتولى الصدارة العظمى (سنة ١٢٩٥هـ) أيام السلطان عبد الحميد العثمانى، وكان مؤرخا من رجال الإصلاح الإسلامى، توفى بالأستانة، وفى كتاب« الحركات الاستقلالية فى المغرب العربى» شىء من سيرته جاء فيه أنه:« من المصلحين الذين تأثروا بمبادئ الثورة الفرنسية واقتنعوا بأن على الشرق أن يغير أساليب الحكم الاستبدادى الذى جرى عليه» وبسعيه أعلن دستور المملكة التونسية (١٨٦٧م).

وألف كتاب «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك»[١٠٦].

ويتمثل **أول أسباب** انتقال الحضارة الغربية إلينا، فى هؤلاء الذين أوفدوا فى بعثات علمية إلى أوربا.

أما السبب الثانى فهو الإرساليات الدينية والتبشيرية، والمدارس والبعثات الأوربية التى وفدت إلى العالم الإسلامى، تمهيدا وإعدادا للغزو العسكرى الشامل للمجتمع الإسلامى فى آسيا وأفريقيا.

والسبب الثالث، فقد المناعة فى المجتمع الإسلامى ضد الأفكار والمبادئ التى وردت مع الحضارة المادية الغربية، وذلك بسبب الضعف الفكرى والعقدى، للمسلمين، فضلا عن تفككه السياسى والاجتماعى، وانتشار الطوائف والمذاهب، والاضطرابات التى زادت من ضعفه وعدم قدرته على المقاومة، وفقده لأسباب القوة والمنعة.

والسبب الرابع والأخير وهو أهمها: هو وقوع العالم الإسلامى والعربى، تحت سيطرة الاستعمار الغربى العسكرية، خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وكان الأمر فى بدايته وقبل الغزو تربصا من جانب المجتمع الصناعى الأوربى بالمجتمع الإسلامى، وانقضاضا عليه من جانب، بينما كان استسلاما وقبولا للوصاية والاستغلال الأوربى للمجتمعات من جانب آخر[١٠٧].

ومن هنا انتقلت الأفكار والنظم الأوربية إلى المجتمع الإسلامى، وكانت أهم وسائل التأثير الغربى علينا تتمثل فى التعليم والتربية، فقد اتخذ الغرب منهما وسيلته الأولى فى التأثير والتغيير لا إلى ما يفيد وينفع للمجتمعات الإسلامية، بل ما يفيده ويسهل عليه الهيمنة السياسية والاقتصادية على هذه المجتمعات، وكان يتفرع عن هذه الوسيلة طرق أخرى للتأثير وأهمها[١٠٨]:

١- البعثات إلى الغرب: فقد كان الاستعمار حريصا على أن يجعل أكثرية المبعوثين إلى دياره، يتعلمون الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية؛ لأنها هى التى تصنع للإنسان أفكاره وقيمه ومبادئه، وسلوكه وذوقه، مع أن مجتمعنا الإسلامى كان فى حقيقة أمره يحتاج إلى دراسة وتعلم العلوم التطبيقية، والتجريبية.

٢- ثم كان من أهم وسائل من الاستعمار إرساليات التبشير للدين المسيحى، وكان طريقه المدارس والمؤسسات الخيرية والمستشفيات، وكان التبشير الدينى ستارا للتبشير التجارى والسياسى، ومن هنا كان أساسا للاستعمار العسكرى من بعده، وكانت أكثر الفتن الداخلية فى الشرق من دينية وسياسية واجتماعية، إنما قام بها المبشرون وأعوانهم الذين استأجروهم[١٠٩].

٣- المدارس الحديثة، التى نشأت فى المجتمع الإسلامى، كان تقوم فيها الدراسة على أسس غربية خالصة، وهذا واضح فى أغلب المجتمعات الإسلامية من وجود مدارس قرآنية ودينية، وأخرى غير ذلك، كما أن أغلب المدارس تتبع فى منهجها ونظمها ما وضعه فيلسوف التعليم الأمريكى «جون ديوى». ولقد أخذ الاستعمار على عاتقه مهمة الإشراف عليها وتوجيهها، ويضع أهدافها ومنهج الدراسة والكتب التى تدرس فيها، وكان الأمر أحيانا واضحا مكشوفا كما هو الحال لدى القسيس «دنلوب» الإنجليزى، فقد كان مستشارا لوزارة المعارف (سابقا) بمصر، وأحيانا أخرى يتم من وراء الستار، وبطريقة غير مباشرة، بواسطة القادة الوطنيين الذين صنعهم الاستعمار على طريقته وطبعهم على ما يحب ويرضى(١١٠). وثانى وسائل الاستعمار: الصحافة، ولقد أدرك الاستعمار ما لهذه الوسيلة من خطر، فى توجيه الرأى العام، والوصول إلى مختلف طبقات الشعب بسهولة ويسر، وهى بذلك تكون وسيلة ناجحة فى تغيير العقول والأفكار.

يقول مؤلفا كتاب «التبشير والاستعمار»(١١١): «إن الصحافة لا توجه الرأى العام فقط، أو تهيئه لقبول ما ينشر عليه، بل هى تخلق الرأى العام». «ويعلن المبشرون أنهم استغلوا الصحافة المصرية على الأخص للتعبير عن الآراء المسيحية، أكثر مما استطاعوا فى أى بلد اسلامى آخر، ولقد ظهرت مقالات كثيرة فى عدد من الصحف المصريه، إما مأجورة فى أكثر الأحيان، أو بلا أجرة فى أحوال نادرة».

وكان الاستشراق إحدى وسائل الاستعمار الغربى، لبسط نفوذه على المجتمع الإسلامى ونقل نظمه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بهذه الوسيلة، ومن هنا فقد كان عمل المستشرقين ينطوى على نزعتين رئيستين(١١٢):

أولاهما: تسهيل دخول الاستعمار الغربى إلى البلاد الإسلامية، وذلك بالتمهيد له عن طريق تهيئته النفوس لقبول النفوذ والهيمنة الأوربية والرضا بوصايته، ويتجلى أمر هذه النزعة فى: إضعاف القيم الإسلامية الدينية عن طريق شرح تعاليم الإسلام ومبادئه، بما يؤدى إلى ضعف العقيدة فى نفس المسلم ويقوى لديه الشك فيه كدين، أو على أقل تقدير كمنهج علمى للسلوك، ونسوق أمثلة على سبيل المثال لا الحصر، مما قاله المستشرقون عن الإسلام، فمثلا قولهم: « إن مبدأ الإسلام فى عدم زواج المسلمة بغير المسلم، فكرة عنصرية قائمة على تمييز الشعوب بعضها عن بعض، بدافع العصبية والغرور دون أن يكون لها مبرر منطقى أو واقعى».

وقولهم عن الجهاد فى سبيل الله تعالى: «هو نزعة الميل إلى الاعتداء والغزو، وأعطاها الإسلام صبغة شرعية ودينية، لتكون عنصرا فعالا لدفع المسلم إلى الاعتداء ومهاجمة غير المسلم فى وقت أمن فيه على نفسه وعرضه وماله».

وشرحهم لمبدأ «قوامة الرجل على المرأة» بفكرة التفوق الجنسى، واعتبار طاعة المرأة لزوجها نوعا من الإذلال والعبودية.

وأقوال وشبهات كثيرة أثاروها وليس من سند لها، ولا نستطيع حصرها، وكلها من صنع الاستعمار وأثر من آثار التمهيد للرضاء بحكمه وولايته، بعد ضياع الشخصية الإسلامية، وصهرها فيما أسموه «بالعلمية» أو الإنسانية الدولية (١١٣).

ثانيتهما: تأكيد الروح الصليبية، وهى تتضح فى كتابات كثير من المستشرقين الفرنسيين، فهى لا تنبئ عن ميل لإضعاف المسلمين فحسب، بل تنم عن حقد دفين على المسلمين والدين الإسلامى، وسخرية وتهكم برسول الله ﷺ، وبرسالته الخالدة، كما يتجلى أمر هذه النزعة الغربية فى تمجيد القيم الغربية المسيحية، والتى تنطلق فى إبراز التفوق التكنولوجى والحضارى لأوربا، وما نشأ عنه من زيادة الدخل العام والخاص، وما ترتب على ذلك من رفع مستوى المعيشة وتيسير أمر الحياة الإنسانية لدى الفرد الأوربى وأسرته (١١٤).

وفى الكتاب الذى وضعه نخبة من المستشرقين الأوربيين بعنوان «وجهة الإسلام» والذى أشرف على نشره وجمعه المستشرق الإنجليزى (هـ . أ. جب) سنة ١٩٣٢م ، ما يوضح هذه الوسائل المختلفة التى استخدمها الغرب للتأثير وإخضاع المجتمع الإسلامى لولايته وهيمنته، وهو يبين مدى تغلغل الثقافة الغربية فى نفوس المسلمين، فبالنسبة للوسيلتين الأولى والثانية، يعلن «جب» عن أهميتهما فيقول: «والسبيل الحقيقى للحكم على مدى التغريب (أو الفرنجة) هو أن نتبين إلى أى حد يجرى التعليم على الأسلوب الغربى، وعلى المبادئ الغربية، وعلى التفكير الغربى، والأساس الأول فى كل ذلك هو أن يجرى التعليم على الأسلوب الغربى، وعلى المبادئ الغربية، وعلى التفكير الغربى، وهذا هو السبيل الوحيد ولا سبيل غيره». ثم يقول: «والواقع أن المدارس والمعاهد العلمية لا تكفى، فليست هى فى حقيقة الأمر إلا الخطوة الأولى فى الطريق، لأنها لا تغنى شيئا فى قيادة الاتجاهات السياسية والإدارية. وللوصول إلى هذا التطور الأبعد والذى بدونه تظل الأشكال الخارجية مجرد مظاهر سطحية يجب ألا ينحصر الأمر فى الاعتماد على التعليم فى المدارس الابتدائية والثانوية، بل يجب أن يكون الاهتمام الأكبر منصرفا إلى خلق رأى عام، والسبيل إلى ذلك هو الاعتماد على الصحافة» ثم يقرر ذلك المستشرق: «أن الصحافة هى أقوى الأدوات الأوربية وأعظمها نفوذا فى العالم الإسلامى» (١١٥).

ويرى ـ محمد محمد حسين ـ أن أثر الحضارة الأوربية والتفكير الغربى، قد تجلى فى دعوات كثيرة، أبرزها ثلاث دعوات كبيرة شغلت الرأى العام فى مستهل هذا القرن، الأولى كانت تطالب بكفالة الحرية الشخصية، وبالحياة النيابية كما عرفتها الأمم الغربية الحديثة، والدعوة الثانية، كانت تطالب بتحرير المفكرين من سلطة رجال الدين، وذلك بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، على النمط الذى قامت عليه النهضة الأوربية الحديثة بعد التخلص من نفوذ الكنيسة. وتطلب من رجال الدين ألا يقحموا الدين فى شئون الحياة؛ لأنهم يرون أن الدين لا ينبغى أن يتجاوز دائرة صلات الفرد بربه، أما صلات الناس بعضهم ببعض فينبغى أن تترك للساسة وللمتخصصين فى شتى فروع المعرفة (*).

والدعوة الثالثة، كانت تنادى بتحرير المرأة ـ حسب تعبيرهم ـ وتزعم أن الحجاب قد حال بينها وبين أن تكون عضوا نافعا فى الحياة ذا أثر فى المجتمع، على النحو الذى بلغته المرأة فى أوربا (١١٦).

ولقد فرض علينا الغرب من قبل الاحتلال وبعده، نظمه ومؤسساته السياسية والاقتصادية، وابتدأ اتجاه الأفكار الغربية يأخذ موضعه فى المجتمعات الإسلامية، فقد انطبعت كل المجتمعات بطابع الغرب، ومن أهم آثار الغرب على مجتمعنا الإسلامى ما يتجلى على سبيل المثال لا الحصر، فى الأمور التالية:

أولا: الحياة الاجتماعية:

لقد كان هذا الجانب من أشد الجوانب تأثرا بالحضارة الغربية، فبزحف الغرب على المجتمع الإسلامى، أخذ فى إدخال العادات والتقاليد والأذواق الغربية فى حياة الأسرة المسلمة والمجتمع المسلم، وكانت وسيلة التربية والتعليم سبيله فى تحبيب ذلك إلى نفوس المسلمين، وإضفاء نعوت الرقى والتمدن على كل من ينسلخون عن شخصيتهم الدينية والقومية، ويمشون فى ركاب غاصبيهم تابعين مقلدين حذو النعل بالنعل (١١٧).

ولعل أهم قضية أثيرت بعد الغزو العسكرى والفكرى للعالم الإسلامى، هى قضية تحرير المرأة، والدعوة إلى مشاركتها فى جميع الوظائف والأعمال الخاصة والعامة، وهذا يعتمد أساسا على الدعوة إلى الحرية الشخصية التى أصبحت فى عصرنا الحاضر

(*) سأعرض فيما بعد ـ إن شاء الله ـ بشىء من التفصيل إلى الدور الذى لعبه الاستعمار والاستشراق والتبشير فى إخضاع المسلمين وما أثاروه من شبهات لهدم الإسلام.

حقلا لكل إنسان ذكرا أو أنثى، ثم تعتمد على ما يسمى بالاتجاه «العلماني» الذى ينادى بالتخلص من رجال الدين وتحريماتهم وتحليلاتهم التى مبناها الأوهام والتقاليد ـ على حد زعمهم ـ التى ورثناها عن أسلافنا والتى يزعمون أنها جزء من الدين (١١٨).

فمثلا من يقرأ ما تكتبه «ليلى البعلبكى» فى لبنان، و«زبيدة بيطارى» الجزائرية، يرى الاتجاه الغربى واضحا، تحت ما يسمى «بتحرير المرأة» المسلمة، وذلك بمطالبتهن شرعية زواج المسلمة بغير المسلم، وقد نقلت الأخبار التى نشرتها صحيفة «هيرالد ـ تريبيون» فى ٢٢ ـ ٢٣ يناير ١٩٦٦م، خبر زواج الأميرة الإيرانية المسلمة «فريدة باختيارى» البالغة من العمر (٢٢) عاما، بمنتج الفيلم والمسرح الأمريكى «داود بلهام» البالغ من العمر (٤٠) عاما، ومن الطريف أن عقد زواجهما تم ثلاث مرات فى يوم واحد، مرة فى مكتب تسجيل الزواج المدنى، ثم بعدها فى المركز الإسلامى بـ «ريجنت بارك»، ثم للمرة الثالثة بكنيسة القديسة «ماريا» فى احتفال مسيحى (١١٩). ثم يطالبن، بإباحة التجربة الجنسية قبل الزواج، ومساواة الطفل غير الشرعى بالطفل الشرعى، وإن دل هذا على شىء فإنما يدل على الاتجاه الغربى الذى يحاول طمس العادات والتقاليد والقيم الإسلامية داخل المجتمع، لتحل محلها تلك البدع والأمراض الغربية، ومن هنا يتم التفكك الاجتماعى والفساد الأخلاقى الذى يترتب عليه ضعف الإسلام من بعد داخل مجتمعاتنا، وهذا هو غاية وهدف الغرب الأول والأخير يسعى إليه بشتى الطرق والوسائل الممكنة له.

ولقد قررت الأمم المتحدة أن يكون عام ١٩٧٥م عاما دوليا للمرأة، وشهد ذلك العام كثيرا من الندوات والاجتماعات الخاصة بالمرأة ومدى مساهمتها فى بناء الحضارة والمجتمع الإنساني، وبهذه المناسبة قال أحد الكتاب فى مجتمعنا المسلم ما يأتى: «كل عام وأنت أنيقة وجيهة شيك! وأمام تلك «الباروكة» الهائلة التى تكلل رأسك الجميل، وهى من الشعر الطبيعى فى أغلب الظن، هل لى أن أتساءل: ما هى المتعة التى تجدينها فى نظرات الإعجاب الموجهة من الناس إلى شعر امرأة غيرك»؟

ومن العجيب فى الأمر أن عدد من يلبسن باروكة فى المجتمع المصرى المسلم المعاصر وحده حوالى (١٧٠٦٤٩٠٠) أنثى فى إحصائية عام ١٩٧٢ (١٢٠).

والنص السابق، لا يحتاج إلى أى تعليق، بل يتحدث كاتبه عن حذاء المرأة وبنطلونها «المحزق» أو عن «الرديميل الأزرق الفاتح» أو عن «الكوافير». ويلاحظ على هذا الكاتب وغيره، استخدامهم للكلمات الأوربية المستوردة للتعبير عن أفكارهم، وهذا ما يبين منه مدى الأثر السيئ والسطحى جدا للمدنية المعاصرة على عقلية وفكر الجيل المعاصر فى مجتمعنا الإسلامى.

والانحراف فى فهم الحضارة الغربية، والنقل الحرفى والتقليد الأعمى والساذج لمظاهرها، تبدو جلية واضحة فى المتاجرة بالمرأة عن طريق تكوينها البيولوجى، ويظهر ذلك فى الإعلانات والدعاية للأفلام، وفى الإعلان عن العطور والروائح و«أحمر الشفاه» وغير ذلك.

وتنشر هذه الإعلانات فى الجريدة اليومية، وفى أول ووسط وآخر المجلة الأسبوعية والشهرية، وعلى الشاشة الصغيرة وعلى الشاشة الكبيرة على حد سواء، ويفتن أصحاب هذه الإعلانات ما شاءت لهم أهواؤهم، فى أن يتملقوا شهوات الرجل فيرسموا جسد المرأة ـ وهو عنصر واحد من مكونات شخصيتها الاجتماعية ـ عاريا مرة أو شبه عار مرة أخرى أو يصوروا جزءا من أجزائه فى بعض الأحيان، وكما عليه الحال فى الإعلانات، نجد مضمونه فى غالبية القصص والروايات، ما هو مكتوب منها أو ما عرض كتمثيليات (١٢١). وليت الأمر بقى على هذا الوضع، بل الأدهى من ذلك، انتشار ذلك المرض الاجتماعى الخطير فى غالبية المجتمعات الإسلامية، ألا وهو ظاهرة البغاء الذى كان معترفا به فى ليبيا ومصر ثم ألغى بعد قيام الثورة، ورغم إلغائه فى بعض المجتمعات الإسلامية فقد حل بدلا عنه البغاء السرى، وللأسف لا تزال بعض المجتمعات الإسلامية معترفة بهذه الظاهرة الخطيرة، فهل هذا فى شىء من الإسلام؟ أو هل هذه أصول الثقافة الإسلامية؟ أبهذا يمكن أن توضع أسس لحضارة عربية إسلامية؟ لا أعتقد أن هناك عاقلا أو غير عاقل يقول بهذا، ولكن يا ليت قومى يعلمون أن الحضارة الإسلامية فى عهد ازدهارها لم تقم على شىء من هذا، بل على العكس من ذلك تماما.

وليس من حضارة سادت ثم بادت، قد قامت على مثل هذه الأمور، وإذا كان هناك شىء من ذلك فى إحدى هذه الحضارات فهو سبب فى فسادها وعلة من علل أمراضها، وإذا كان الأمر فى الغرب الآن على هذا الشكل، فإننى أجزم بأن ذلك من قشور الحضارة الأوربية، وليست من أصولها على الإطلاق، ولكن نحن نقلناها عن غير وعى منا، ظنا بأنها من أسس الحضارة.

يقول محمد فريد وجدى: «إن مشكلة العالم الإسلامى والعربى، لا تكمن فى أن الدين كان سببا ـ فى يوم من الأيام ـ فى تأخرنا، بل إنها تكمن فى جمود العقل عن التفكير والتبصر، وفى تقليدها لأوربا تقليدا أعمى، بل تقليدا يكاد يختار كل شىء يشكو منه عقلاء الغرب ومفكروه... هذه الظواهر المدنية التى يخيل للناظر إليها سطحيا أنها أخص مميزات الغرب عن الشرق هى مسائل وحدة الزوجة وعدم الطلاق

وتكشف النساء، واستحلال الربا، هذه العادات الغربية يحسبها بعض المتحمسين للمدنية أسبابا أولية لرقى الأمم الأوربية، وفواعل باعثة لنهوضهم وصعودهم؛ لأنهم يرون تلك الأمور لا تمتاز عن الشرقيين امتيازا حقيقيا فى شىء من العادات والأميال العامة إلا فيها فيخالون أنها مستودع سر رقيهم، ومهب حياتهم وقوتهم، وتراهم يتعجلون فى اتخاذها عللا رئيسية كما يتعجلون فى استنتاج نتائجها» (١٢٢).

وإذا كانت الثقافة هى التى تحدد السلوك والقيم المتصلة بها، فإن ما يسمى «بالانقلاب النسوى» فى المجتمع الإسلامى، الذى امتاز به القرن العشرون لهو أصدق دليل على الأثر السيئ للثقافة الأوربية التى لا تقيم لأسس الثقافة الإسلامية وزنا ولا شأنا، بل لا تفعل ما تفعله إلا لمحاربتها وتحطيم القيم والأخلاق التى هى أصولها، وبالتالى القضاء عليها كلية.

ويظهر من طبيعة المدنية المعاصرة، إذا كانت قد فضحت القديم وقضت عليه فإنها أتت بقهر حديث أكثر خطرا وأشد ضررا، «ولعل فى دراسات المحلل النفسى الأمريكى» «أريك فروم» ما يلقى الأضواء على هذه الصورة الجديدة من الاغتراب أو الاستلاب، إذ تغترب المرأة عن أدوارها الإنسانية العديدة والثرية بكل ما فيها من خصوبة لتصبح مجرد «دمية» جميلة للعرض على الرجال وإثارة إعجابهم، إن النساء يصبحن بهذه الصورة «جوارى العصر الحديث» (١٢٣).

وكان لظهور حركة تحرير المرأة المصرية المعاصرة ـ والمرأة العربية عموما ـ الأثر الكبير على الوضع الاجتماعى ككل وانطباعه بمميزات الثقافة الأوربية المعاصرة، فعقب انفتاح مصر الحضارى على أوربا أثناء الحملة الفرنسية وبعدها فى عهد محمد على الذى أحدث تغيرات هامة فى مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية وغيرهما، أن بدأ صراع فكرى حول المرأة وبعض القضايا الاجتماعية الأخرى، وعموما عن الحضارة الغربية الأوربية، يتمثل فى اتجاهين متعارضين:

أولهما: اتجاه سلفى تقليدى راسخ يعتمد على تفسيرات تقليدية للفقه الإسلامى.

ثانيهما: اتجاه عصرى وافد من الغرب، ويعتبر رفاعة الطهطاوى إمام هذا الاتجاه، ثم على مبارك وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، وقاسم أمين ومنصور فهمى ولطفى السيد وطه حسين وغيرهم (١٢٤).

وأغلبهم تلقوا علومهم ومعارفهم على أيدى أساتذة من الغرب، فمثلا طه حسين تتلمذ على يدى عالم الاجتماع اليهودى «دور كايم» وكلنا نعلم تهجم طه حسين فى رسالته للدكتوراه على فيلسوف الاجتماع العربى ابن خلدون.

كما ظهـرت أعلام نسائية بارزة من أمثـال عائشة التيمـورية وملك حفنى ناصف التى كانت تلقب «بباحـثة البادية» وهدى شعراوى وغـيرهن. وشهد العقـد الأخير من القرن التاسع عشر، صدور أول مجلة للمرأة فى مصر وهى مجلة «الفتاة» التى أصدرتها وهند نوفل (١٩٨٢م) ثم تتابعت المجلات النسائية فى الظهور. مجلة الهوانم (١٩٠٠)، وشجـرة الدر (١٩٠١م)، والسعادة (١٩٠٢م)، والسـيدات والبنات (١٩٠٣م)، وفـتاة الشرق (١٩٠٦م) وترقية المرأة (١٩٠٨م) وفتاة النيل (١٩١٣م) (١٢٥).

وكان لأعـضاء البـعثات الذين تأثـروا بعادات وأفكار المجتـمع الأوربى أثره على الحياة الاجتماعية فى بلادهم بعد عـودتهم، فقد كان لرفاعة الطهطاوى آراء جريئة حول المرأة، نقلهـا إلى المجتـمع من آراء جديدة عن المـرأة الفرنسـية، ولقـد لعب الطهطاوى ورفاقه دورا بارزا فى حركة تعليم البنات فى مـصر، وقامت بجهودهم «مدارس للبنات كانت الأولى من نوعها لا فى مصر وحدها بل فى الدولة العثمانية كلها» (١٢٦).

ونشطت الحركة النسائية فى لبنان بعـد الحرب العالمية الأولى، التى تمخضت عنها حركات تحررية وطنيا واجتماعيا، حطمت فـيها قيود المرأة، ورافق الحركة النسائية رجل لقب «بنصير المرأة» وشجع كل إمكانيات الدنيا للنهوض بالمرأة وهو «جرجى نقولا» وقد أنشأ مجلته «الحسناء» وجعلها منبرا للإعلان عن أعمال النساء وكفاءاتهن، ولقد قيل عنه «أنه الأنسيكلوبيديا النسائية المتحركة» (١٢٧).

وكان للأسـتاذ محمـد جميل بيـهم موقف مماثل فى تحـرير المرأة، فألف الكتب التالية:

١ ـ المرأة فى التاريخ والشرائع.

٢ ـ المرأة فى التمدن الحديث.

٣ ـ فتاة الشرق فى حضارة الغرب.

وهى من خلال عناوين بعضـها تدل على أثر الحضارة الغربية فى فكر صـاحبها، ولقـد حاضـر وألقى الخطب ودبج المقـالات، وأول من لبى طلب الأمـيرة «نجـلاء أبى اللمع» صاحبة مجلة «الفجر» التى كانت تدعو إلى مؤتمر نسائى منذ سنة ١٩١٩م، وقد وقف موقـفا مـشجـعا خـلال انعقاد أول مـؤتمر نسائى، والـذى عقد فى بيـروت سنة ١٩٢٢م(١٢٨).

وكان أمين الـريحانى من أنصـار تحرير المرأة، وألف كـتابه «خارج الحـريم» سنة ١٩١٧م، الذى خلق تيارا تحـريريا بالنسبة للمـرأة العربية، ودعا إلى تحطيم القـيود التى

تثقل المرأة وتمنعها من الانطلاق فى مجارى الحياة، وهناك جبران خليل جبران فى جميع ما ألف تقريبا، والمعلم بطرس البستانى، الذى كان فى جميع مواقفه نصيرا للمرأة فى ذلك الزمن (١٨٨٣ ـ ١٩١٩م) (١٢٩).

وقد ظهرت أول دعوة مدروسة واضحة المعالم فى هذا الشأن، من خلال آراء «قاسم أمين» الذى اقترن اسمه من بعد بلقب «محرر المرأة» وقد نشرت آراؤه فى كتابين هما: «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة»، وقد طبع الكتاب الأول سنة ١٨٩٩م، والثانى فى سنة ١٩٠٠م (١٣٠).

وقد تحدث فى كتابه «تحرير المرأة» عن:

١ ـ تربية المرأة.

٢ ـ الدعوة إلى السفور، وزعم أن الحجاب ليس من الإسلام.

٣ ـ المرأة نواة الأسرة، والطلاق أمام القاضى، وتعدد الزوجات (١٣١).

ومن مثل هذه الدعوات سرت إلينا من حضارة أوربا، عدوى الفوضى الاجتماعية، والتفكك الخلقى ـ تحت شعار الحرية الشخصية للذكر والأنثى ـ وكان وراء هذه الفوضى الاجتماعية الصهيونية العالمية التى يتزعمها المفسدون فى الأرض.

فلقد اتفق زعماء اليهود فيما يسمى بـ «بروتوكولات حكماء صهيون» على أن من السبل التى يجب اتباعها لإخضاع من يسمونهم «الجوييم» أو «الأميين» حرب الأخلاق وتقويض نظام الأسرة بشتى الوسائل الممكنة، ووجدوا أن الأسباب المدمرة للأسرة تكمن فى كل ألوان الإغراء الجنسى وإثارة الشهوات، فهم الذى يوزعون الأفلام الخليعة الماجنة، والأزياء الفاحشة التعرى بأنواعها وأشكالها المغرية، والمجلات الجنسية والقصص الغرامية (١٣٢). فهم كما وصفهم القرآن الكريم: ﴿... **يَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (٦٤)**﴾ [المائدة].

والمرأة الأوربية التى هى زوجة الشارع، والتى تقف الساعة والساعتين أمام مرآتها وتجلس أكثر من ذلك عند مزين النساء (الكوافير)، لا لكى تعف زوجها بل لتحارب عفة كل الرجال بفتنتها وزينتها وأريجها (١٣٣)، وهذا ما أخذته المرأة المسلمة التى سحرتها الحضارة الغربية وادعت التحضر، فى تطبيقه على نفسها حرفيا دونما وعى منها ولا اعتبار بقيم الإسلام والعروبة.

ومن الإحصاءات التى أجـريت على نسبة الطلاق فى بعض البيئـات من المجتمع الإسلامى - اتضح بجـلاء أن البيئة الأكـثر تعرضا لتـيارات الغزو غيـر الأخلاقى والتى تشيع فيها التقاليد الأجنبية هى الأكـثر تعرضا لإضعاف الروابط الأسرية فيها، ومن هنا فهى أكثر تعرضا للتفكك والضياع(١٣٤).

وبلغ الأمر أن تـزعم الدعوة إلى سفـور المرأة والاختـلاط بالرجال أحـد رجال الأزهر، الذى كان وزيرا للأوقاف فى مصر سابقا، وهو أحـمد حسن الباقورى فقد دعا فى مقـال له فى مجلة العربى العـدد (١٦٢) دعوة صريحة إلى الاخـتلاط بين الجنسين ورفع الحجاب. ولقد وصل الأمـر بهذا الأزهرى أن صرح بفتوى غريبـة وشاذة، حينما قال بأنه: يجوز للمرأة أن تصلى بلباس السباحة (المايوه)».

وقد تصدى له بالرد الدكتور نور الدين عـتر على نفس صفحات تلك المجلة التى نشـرت دعـوته المشـار إليـها، وتصـدى له فى كـتـاب «مـاذا عن المرأة»، وخـتـم رده بقوله: «وإننا لفى أمس الحاجة إلى المحافظة على ذاتيتنا وشـخصيتنا فى وجه الغزو المركز الذى تشنه علينا الأخلاق والتقاليد الأجنبية الفاسـدة، وهذا ميدان جهاد كبير هو الجهاد الفكرى والأخـلاقى والحضارى الـذى يجب أن نوجه إليـه كل ما يحـتاجه من طاقـاتنا وإمكانياتنا، لنمد أمتنا بسبب فعـال يأخذ بها إلى السيادة والبقاء»(١٣٥) والمؤسف له حقا أن المرأة داخل مجتمعنا الإسلامى بدأت تسـير منذ الغزو الأوربى على غير الطريق الذى رسمه لها الإسلام لـرفع شأنها والمحافظة على كرامتها، ومن هنا فـهو السبيل الذى لن يهيـئها ويعـدها لكى تصنع مجـتمع الكفـاح الدائم الذى يمثل العنصر الفـعال فى البناء الداخلى لمجتمع الحضارة الإسلامية.

وهذا أستاذ لتاريخ الشرائع، بعد أن استعرض الحجاب عند العرب وفى الإسلام، يخلص إلى القول بأن: «الاخـتلاط بين الجنسين فى رأينا، كان عادة أصـيلة عند العرب فى الجاهلية وقد بقيت متبعة بعد ظهور الإسلام، فالإسلام لم يأت بالحجاب إلا بالنسبة لنساء النبى ﷺ». ثم يقول فى آخر مقـاله: « ولا يسعنا فى ختام حديثنا إلا أن نردد مع الجاحظ وبعده بأكثر من ألف سنة القول بأن«قعود النساء للرجال للحديث ونظر بعضهم إلى بعض لم يكن عارا فى الجاهلية ولا حراما فى الإسلام»(١٣٦).

ولعل أستاذ التاريخ هذا، لم يطلع على فتوى الأزهر السابقة لفتواه بسنين عديدة أو لعله غفل عن ذلك؛ لأن مـا جـاء فـيها هـو عكـس مـا قـالـه تمـاما، فقـد ورد بـها ما يلى: «إن حجاب النساء كان معروفا ومعمولا به قبل مجىء الإسلام بقرون كثيرة فى جميع الأمم المغرقة فى المدنية، وقد أخذه عنهم اليونان والرومانيون على أقصى ما يعرف

عنه من التشديد قبل الإسلام بأكثر من ألف سنة، وكان الإسرائيليون جارين عليه أيضا على عادة معاصريهم.

فلما شرع الله الإسلام قدر فى هذه المسألة ما قدره فى جميع المسائل الاجتماعية من الاعتداد بالمصلحة العامة فى حدود الناموس الأدبى العام، فأنزل قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (٣٠) وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٣١)﴾ [النور].

هذه الآيات هى أطول آيات الحجاب، وهى تنص على وجوب اتباع الجنسين على السواء للآداب الواجبة لأحدهما حيال الآخر.

ولما كانت النساء محلا للفتنة خصصن بالأمر بضرورة التصون فى مخالطة الرجال وعدم إبداء زينتهن لهم إلا ما لا يمكن إخفاؤه منها أثناء مزاولتهن أعمالهن من خاتم وسوار.

وقد أجمع الأئمة على أن الوجه والكفين ليسا بعورة، وأن ليس على المرأة من بأس أن تزاول أعمالها خارج بيتها، وأن تمارس مهنا لكسب قوتها على شرط ألا تظهر ما يثير العاطفة من جسمها كشعرها وجيدها وزينتها.

وما حدا بالإسلام إلى وضع هذه القيود إلا المحافظة على النفوس أن تفسدها الشهوات، والمجتمعات أن تحل روابطها الموبقات، وليس بخاف ما جرته هذه الشهوات على الأمم الخالية من الانحلال والزوال.

فالإسلام لم يفرض على المرأة أن تعيش كما تعيش الأنعام، أو أن تسجن كما يسجن المجرمون، ولكنه على العكس أمر أن تحضر الصلوات فى المساجد فى صفوف خلف الرجال، وأن تشهد اجتماعات المسلمين العامة فى الأمور الهامة، ولم تمنع قط من إبداء رأيها فيها، ومن أن تتعلم كما يتعلم الرجال، وأن تتصرف فى أموالها بكل وجوه التصرفات بدون توقف نفاذها على زوجها أو والدها أو أحد غيرهما، وأن تتعاطى ما تشاء من الأعمال الحرة.

هذه حقوق منحتها الديانة الإسلاميـة للمرأة منذ نحو أربعة عشر قرنا، فلم تصل إليها أية امرأة سواها فى العالم إلى اليوم.

والإسلام إزاء هذا كله لم يشترط عليها إلا حفظ كرامتـها شريفة غير مبتذلة ولا متبرجة، لتكون عـضوا صالحا فى المجتمع بدل أن تكون عاملة فتنـة فيه. هذه نزعة تقر الإسلام عليـها كل نفس شـريفة، ولا تصادف مـعارضة من أى فـريق حتى أصـحاب المذاهب المتطرفة» (١٣٧).

ولست فى مـعرض الحديث عـن المرأة، من أى جانب سـواء ما يسمى بـالحرية الشخصـية وما يترتب عليـه من الدعوة إلى تحريرها، أو من جانب مـوقف الشرائع من قـضـيـة المرأة أو غـيـر ذلك، وإنما أوردت النص بكامله لأجل أنـه يلخص وضع المرأة بمجمله من وجـهة نظر الإسلام، وفـيه الرد الشافى على تلك الادعـاءات التى تثار من حين إلى آخر عن المرأة، مع أنـى ما قصـدت إلا الإشارة إلى أثر الثقـافة الغربيـة، وما حملته المدنية الأوربية من أفكار وتقاليد إلى مجتمعنا الإسلامى.

فقد وصل الأمر بالحركة النسائية إلى رفض قبول العائلة كنظام اجتماعى أساسى، وترى فيه - طبقا لروح الحضارة الغربية - وسيلة لاستعباد المرأة عن طريق تكبيلها بقيود الزوجـية وتقـيـيـدها إلى الأطفال الذين تنجـبهم من هذا الزواج، وكـان نـتـيجة لـهذه الفلسفة، أن وجدت النساء فى ذلك تبريرا للامـتناع عن الحمل، ووجدت الفتيات تبريرا للتمتع بحياة جنسية كاملة دون الارتباط بالزواج الشرعى، ولقد بلغ الأمر بهذه العناصر المتطرفة الـضالة، فى حركـة تحرير المرأة إلى منتـهاه، عندما دعت إلى تـغـيـيـر الفوارق البيولوچية ذاتـها إذا كانت هى السبب فى عدم التساوى بين المـرأة والرجل، وتم تسخير العلم الحديث عامة وعلم الوراثة خاصة إلى تحقيق هذا الأمر، ولعل المرء العاقل يتساءل بعدها عـن ذلك المخلوق الذين يدعون إليـه ويريدونه أن يحل بدلا من المرأة؟[١٣٨] بل دعا بعض أنصار المرأة وحركة تحـريرها إلى المناداة بإمكان الاستغناء تماما عن الرجل فى تحقيق الإشباع الجنسى حـتى لا يستعبد الرجل المرأة عن طريق الجنس[١٣٩]. وقد تحقق هذا الأمر وغيره فى أوربا، ووجـد أنصارا له فى كثير من المجتمعـات الإسلامية، ولقد لعبت وسـائل الإعلام وخاصة أجـهزة التليفزيون وملحـقه «الفيـديو» الدور الكبير فى توضيح وإرساء مثل هذه الأفكار وتجـسيدها حتى فى مجتمعنا الليـبى، الذى كان يعتبر أكثـر صلابة فى اتبـاعه لمنهج الإسـلام، ورفضه لـمنكرات الحضارة الأوربيـة عن بعض المجتمـعات الإسلامية الأخرى، ولـكن ما بعد الحق إلا الضلال، فقـد انهزمت نفوسنا أمام سحر المدنيـة الغربية، التى أنستنا حقيـقة أصولنا الإسلامية ، ويا ليـتنا أخذنا عنها النافع فيهـا وتركنا الضار، بل الذى حدث هو العكس، فـقد أخذناها من جهـتها التى

يشكوها أصحابها، ويرون أنها منبت فسادها وبذرة خرابها وانحلالها، وإلا للمرء أن يتساءل: هل أساس هذه المدنية الفتانة الساحرة، هو البذخ، أم الخمر، أم القمار، أم المراقص، أم المسارح، أم الأكل بالشوكة (الفركيتا)، أم شرب النبيذ على الموائد، أم التفاخر بتكلم لغة أجنبية، أم ترك الصلاة، أم الإعراض عن الحج، أم الإفطار فى رمضان، أم قضاء هذا الشهر المبارك فى أوربا، أم نكران العقيدة الإلهية والروح والخلود، أم جحود فضل السلف الصالح. . . ، وتعليق أسباب تأخرنا بهم.

كل هذه أدواء - على حد تعبير محمد فريد وجدى - أكثرنا من المتفلسفين وكلها سرت إلينا من الفتنة التى أصابتنا من هذه المدنية، التى لم تقم - كما يعتقد هؤلاء الضعفاء المتفلسفون - على هذه الأباطيل المهلكة والأمراض المجتاحة بل قامت على أساطين الهمة والإقدام والعلم والعمل، أما ما يشاهد فيها من هذه المخازى - التى سحرت أكثرنا سحرا - ولم نأخذ سواها فهو علل وأمراض هذه المدنية وسمومها (١٤٠).

ولقد زحفت علينا هذه المدنية بأشكالها وألوانها الخداعة، التى أراد أهلها أن تصل إلينا دون غيرها، ومن ذلك انتشار اللباس والزى الغربى عند أكثر المجتمعات الإسلامية إن لم نقل كلها(*)، بدءا من المدرسة والمعمل والمكتب، فلباس الجندى ولباس الحفلات الرسمية والخاصة، إلى غير ذلك من مجاراة الغرب فى زيهم الآخذ فى الزيادة يوما بعد يوم(١٤١) . فمثلا بدلة الرجل عند الزواج بعد أن كانت شرقية عربية بحتة، تحولت اليوم إلى بدلة من الجوخ الأسود الملس (السموكن)، مع ربطة عنق (كرفاتة) وياقة مناسبتين لا يختلف بذلك عن لباس أى شاب أوربى، وحلت المعاطف الجوخية والكتمية «الترانشكوت» محل الجبة القديمة ذات الفراء، كما شاع فى داخل المنازل استعمال «الروب دى شامبر» والبيجاما، بدلا من «قفاطين» النوم التقليدية.

أما بالنسبة للمرأة، فقد استبدلت البدلة القديمة المخملية المطرزة بخيوط الذهب والفضة، أو البدلة الحريرية، واستعيض عنها ببدلة من «الدانتيل» بيضاء منتفخة الشكل مع غطاء رأس أبيض أيضا من «التول» (الطرحة، والفيلو) لا تختلف عما تلبسه المرأة فى أكثر بلدان العالم، وفى طرق التزيين استغنت المرأة عن غطاء الرأس الذى كان يلتمع

(*) ويرجع التغير فى أشكال اللباس فى المجتمعات المختلفة إلى أسباب متعددة بعضها جغرافى وبعضها نتيجة الأفكار الدينية والخلقية وإلى الذوق الفطرى وأسلوب المعيشة، كما أن الوضع الاقتصادى والتقاليد القديمة والمؤثرات الخارجية كلها من العوامل الكبيرة فى نشوء الملابس، انظر: أبو الأعلى المودودى «الإسلام فى مواجهة التحديات المعاصرة» ص ١٥٤ وما بعدها، تعريب خليل أحمد الحامدى، طبعة ثالثة سنة ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، دار القلم، الكويت.

على وجهها (البراق أو الكوفية أو البيشة، أو الخمار، وهى تسميات تختلف حسب البيئة داخل المجتمعات الإسلامية)، كما غابت عن المرأة العربية عموما أشكال الوشم والحناء ومسحوق السليمانى لبياض بشرة الوجه، والورد الجورى، كما غاب الكحل القديم لسواد العينين والحاجبين بالإضافة إلى كافة العطور الطبيعية، وحلت بدلا عن ذلك كله، مساحيق جاهزة كيميائية المنشأ مستوردة تباع رخيصة وغالية، وتستعملها عموم النساء فى العالم(١٤٢)، مع تأكيد الطب على مضارها الخطيرة على البشرة. ومن هنا وقعت المرأة المسلمة فريسة للشكل الحضارى الزائف، الذى سلبها حياءها وحشمتها ووقارها - التى كان الإسلام قد حفظها لها وصانها من دعوات الجاهلية - كل هذا نتيجة لتعلقها بالحياة العصرية، ومجاراة لما عليه المرأة الأوربية، وقد زاد ذلك وقوع المرأة المسلمة فى حبائل وألاعيب وسائل الإعلام من سينما ومذياع وتليفزيون ومجلات الأزياء المحلية والعالمية وغير ذلك.

وكأنى بالمرأة المسلمة قد دخلت فى سباق مع نساء للتزاحم على مستحدثات الأزياء (كالمينى جيب، والماكسى جيب، وزى تشارل ستون)، وانتشرت هذه الأزياء فى وقت واحد تقريبا ولبستها المرأة العربية والإسلامية، والغريب فى الأمر أنها بهذه الأزياء لا يهمها أن يرضى الرجل أو لا يرضى، وليس المهم أن يراها فيها جميلة أو غير جميلة، وإنما لبستها «كموضة» عالمية مستحدثة تريد كل سيدة أن تساير العصر وتتفاعل معه لترضى كبرياءها وغرورها عن طريقها(١٤٣). ولم تقتصر المرأة عندنا على تأثيث البيت العصرى وتنسيق الورود والزهور ورسم «الديكور» وتقليد الأزياء وأطباق الطعام وطرق المعيشة العسكرية (الإتيكيت) وحفلات ما يسمى «بالكوكتيل» فحسب، بل - وكما سلف القول - تعدت ذلك إلى الأفكار والسلوك الأخلاقى والاجتماعى، وهكذا تسربت إلى النظام الاجتماعى الإسلامى أنظمة أخرى غريبة دخلته عن طريق الثقافة الأوربية، جعلت بنيانه يتهاوى من أساسه والناس فى غفلة من أمرهم.

وبدخول تلك الأفكار والمفاهيم قلبت ما كان لدينا من قيم روحية سامية، وأخلاق إسلامية رفيعة، إلى ظهور روح مادية حادة، وأخلاق كريهة فاسدة، فمثلا عن طريق عالم الأزياء والموضة، ظهرت فكرة إبراز جمال المرأة لذات الجمال نفسه، لترضى غرورها وسذاجتها، لا لترضى زوجها وتحافظ على عفته وصون حقه وكرامته، ورافق ظهور الأزياء والموضة وانتشار كثير من المفاهيم المنحرفة والكاذبة كمفهوم المنفعة العملية والصحية فى لبس المرأة «للبنطلون» مع أن العلم والواقع أثبت العكس. ولكن ما العمل أمام الدعاية العالمية والمحلية التى تروج لنا كل بضاعة فاسدة، وبعضنا من الجهلاء الذين سحرتهم المدنية بفتنتها، وبريقها يأخذونها جريا وراء الربح المادى والكسب المالى.

ولقد ظهرت ملابس للصباح، وملابس للمساء، وملابس للسهرات، وزى لاستقبال الضيوف، وآخر لحفلات الرقص، وهذا للعمل والسفر، وذلك للرياضة والآخر للسباحة والعوم.

ولم يعد يراعى فى انتقائه نوع المناسبة فحسب بل لون بشرة صاحبته وطولها وصحتها وعملها، كما أصبح انتقاء نوع القماش وتفصيله من ثقافة أكثر نسائنا العصريات يتناقشن فى أصوله كعلم له أسس وطرائق وأصول - كما هو الحال لدى الغرب - وصار أى خلل فى شروطه مدعاة لكل غرابة واستهجان»(١٤٤).

ونتيجة لوقوع المرأة المسلمة تحت تأثير تلك المفاهيم والمبادئ وخاصة مبدأ المنفعة والروح العملية، أن ضحت بأجمل شيء كانت تمتلكه المرأة قديما، وهو شعرها وحياؤها، فوضعت شعرها تحت رحمة مقص مزين النساء (الكوافير) وظهرت لنا المرأة بموضات الشعر القصير (كقصة الصبى الجرسون، وقصة القطة، وقصة زوربا، وقصة الشجرة وغيرها كثير). وذلك لتساعد المرأة - كما يزعمون - على العمل بالمنزل والمكتب والمدرسة والمعمل وممارسة الرياضة؛ لأن هذه القصات - على حد قولهم - لا تحتاج إلى وقت طويل لتمشيطها وتنظيفها والعناية بها.

يقول الدكتور حسن الحمامى: «ولما وجدت المرأة نفسها مضطرة لاتباع أحدث التسريحات بغية حضور الحفلات الرسمية أو الراقصة استعانت بالشعور المستعارة فوضعت على رأسها «الباروكة والبوستيج» وغير ذلك، وقد رافق هذا الاهتمام الكثير بعالم الثوب والشعر اهتمامات أخرى كأعمال تزيين الوجه والعناية باليدين والقدمين والأظافر والتحكم بلون العينين لتلائم لون الثوب، كما انتشرت الجراحة التجميلية. والعلاجات الجمالية الحديثة قد شاركت بأهميتها اليوم ما للثوب والحلى من أهمية فأصبحت كلها تلفت نظر المرأة العصرية وتستغرق وقتها وتفكيرها وتستنزف نقودها بقدر الثوب نفسه»(١٤٥).

والمرء يتساءل عن كيفية وضوء تلك المرأة المسلمة التى تقوم بوضع الأصباغ على الجفنين، وتلطيخ الوجنتين، وتلوين الأظافر«بالمانيكير» ووضع أحمرالشفاه وغير ذلك مما يسمى «بالمكياج» وخاصة أن الصلاة - التى هى عماد الدين ـ مفروضة علينا خمس مرات فى اليوم والليلة، بأوقات محددة، فعند الصباح وقبل الخروج إلى العمل تؤدى صلاة الصبح، وعند الظهيرة أثناء العمل أو بعد الرجوع إلى البيت تؤدى صلاة الظهر، وعند المساء فيما بعد الظهيرة - والتى يخصصها غالبية الذين يدعون التمدن والتحضر للنزهة والترويح ـ تؤدى صلاة العصر، ومع بداية الليل ،وقبل حلول الظلام بقليل

تؤدى صلاة المغرب، ثم بعدها تقوم بأداء صلاة العشاء، وهذه الأوقات هى ابتداء للسهرات والحفلات السينمائية والمسرحية، سواء فى خارج البيت أو داخله مع سهرات التليفزيون، وهذا هو أدنى حد للقيام بالعبادات، فإن الرسول ـ ﷺ ـ وقد علمنا صلاة النوافل لزيادة القربى من الله تعالى، وقراءة القرآن الكريم، وذكر الله تعالى والتسبيح والتهليل وغير ذلك من الأمور العبادية، التى ألزمنا بها الإسلام. كل هذا يجعلنا نتساءل عن وقت المرأة المسلمة للقيام بمثل هذه الأمور التى أوجبها علينا الإسلام؟! إذا كانت تلك المرأة غارقة فى مشاكل الموضة والمكياج وآخر تقليعة لتسريحات الشعر، وإعلانات العطور والمساحيق الكيميائية، التى ظهرت لها مجلات وكتب متخصصة فى جميع أشكالها وألوانها، وخاصة أن عصرنا هذا عصر الدعايات والإعلانات. والإسلام يريد أن يكون فى لباس المسلمين - كما يقول المودودى - شىء يميزهم عن غير المسلمين حتى لا يتشبهوا بهم ولا تضيع شخصيتهم فى شخصية الغرب أو غيره(١٤٦).

ومن الجدير بالذكر هنا أنه ليس فى طلب التمدن والسير فى ركب الحضارة العلمية أدنى عيب وليس من أحد ضد ذلك على الإطلاق، ولكن يلزمنا كمجتمع إسلامى أن نحافظ على جوهر مبادئنا ومُثُلنا العليا، ولا نفقد فى سبيل طلب التحضر قيمنا الروحية التى أتى بها الإسلام وأمرنا أن نتبعها ونرعاها حق رعايتها، ولكن نلتمس لأولئك الضعفاء الذين خدعتهم حضارة الغرب العذر فى مبدأ فيلسوف الاجتماع العربى ابن خلدون، الذى ينص على: « ولع المغلوب بتقليد الغالب حتى فى لباسه وأكله وشربه وطريقة معيشته» وما أقصده من قول.

ومن هنا نقول لأولئك المفتونين بمظاهر المرأة الغربية، وما آل إليه أمرها من إباحية وصلت إلى حد البهيمية إن لم تكن أكثر، ويسمونها حرية شخصية نقول لهم: افتحوا أعينكم جيدا وارفعوا عن بصركم وعقولكم تلك الغشاوة التى أسدلتها عليكم حياة المدنية البراقة الخادعة، لتعلموا علم اليقين أن الإسلام وحضارته كان قبل أكثر من أربعة عشر قرنا من الزمان أهدى سبيلا من هذه المدنية المعاصرة، وأعمق فكرا وثقافة، وأكثر فهما وتقديرا واحتراما للمرأة، التى أعطاها حقوقها كاملة ورفع منزلتها إلى وضعها الصحيح بعد أن كانت سلعة تباع ومتعة تباح فى مجتمع الجاهلية وما قبله. وحرص على سعادتها وكرامتها حين منعها من تبرج الجاهلية وحرم عليها الاختلاط بغير محارمها، ووقائها من شقاء العمل وعناء الكسب، عندما ألزم الرجل بالإنفاق عليها لتتفرغ لشئون البيت والأسرة وتربية الأطفال(١٤٧).

ولقد أخـذت مشكلة الزى - التى هى موضع الحـديث الآن - كثيـرا من الجدل وخاصة حـول غطاء الرأس، فمنذ النهضة التى تزعمـها مصطفى كمال في تركيـا، فقد أبطل لبس الطربوش، وفـرض على الترك لبس البرنيطة تـقليدا للغرب. وقـد ظهر فى مصـر كثير من أنصـار مذهب الكماليين ودعـوا إلى اقتفاء أثرهم، فى اسـتبدال القبـعة بالطربوش، وثار جدل طويل فى الصحافـة المصرية فى ذلك الحين حول هذا الموضوع، وهاجم مـصطفى صادق الرافـعى ـ الذى حمل لواء الدفـاع عن الإسلام فـي مواجـهة التحدى الحضارى - فى مقال له تحت عنوان(سر القـبعة) هاجم فيه الكماليين ومقلديهم من المتبـرنطين، ووصل الأمر إلى أن أفـتى بعض العلماء بـأن«فى لبس البرنيطة اقـتداء محرما بالأوربيين»(١٤٨).

وبناء على ما تقدم، وبالذات عن أوضاعنا الاجتمـاعية، فإنه يبين حرص الغرب على ألا يقدم لنا من حضارتهم إلا ما فيها من مفاهيم تتصل بالغرائز والأهواء والترف، وذلك لتمكنهم من تحطيم نفوسنا وتفكيـك روابطنا الاجتماعية ونشر الفـساد بين شبابنا وبهذا يتم تمزيق المجتمع وكـيانه، ولتحقيق ذلك ظهر الزعم بأن الحـضارة الغربية كل لا يتجزأ، فإما أن تؤخذ كلها أو تترك كلها، وهذه مغالطة كبيرة، وروَّج لها تلاميذ الغرب والذين انخدعوا بتلك الحضارة فأخذوا يرددون آراء أساتذتهم؛ إما مجاراة لهم أو تقليدا لما هم عليه، فنجـد مثلا أحد هؤلاء يقـول: « أن نسير سيـرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شـركاء فى الحضـارة، خيرها وشـرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع»(١٤٩). وهو بهذا الإفك لا يعلم أنه الخادع والمخدوع فى ذات الوقت؛ لأن الجانب الثـقافى فى الحـضارة الأوربيـة يلزمنا أن نرفضـه بكل شدة، أمـا الجانب المادى والمتعلق بالصناعة كالأدوات والماكينات وغيرها فهو ما يمكن نقله وأخذه دون قيد.

فكيف يريد لنا أولئك المخدوعـون أن نسير سير الأوربيين بعـدما وصلوا إليه من انحـدار خلقي وتفكك اجتـماعى، فـالمجتـمع الأوربى الذى يدعو إلى «العـرى» على الشواطئ وأماكن الاستحمام كوسيلة من وسائل الاستجمام والاستمتاع بالطبيعة، ويضع القواعد لتكشف المرأة عن جسدها لتغرى الرجل بمفاتنها(١٥٠)، كيف يحق لنا أن نسايره فى شيء من ذلك؟ أليس هذا هو الخداع بعـينه، كيف يمكن لنا مجـاراة مجتمع يعـتبر العفة والمحافظة على البكارة، نوعا من الكبت والشـذوذ، ومن التقاليد البالية، ويطلب «زواج التجربة» قبل عقد النكاح الشرعى، سواء أدى إلى الزواج بين الاثنين أم لا، كل هذا فضلا على ما سبق ذكره من ظروف المرأة وحريتها الشخصية وما أدى إليه الأمر من

ضياع الأخلاق وانفكاك العلاقات والروابط الأسرية، أهذا ما يريده لنا المفتونون بالحضارة الغربية والذين خدعهم أساتذتهم جورا وظلما، ولكن نقول لهم: أفيقوا من غفلتكم وانظروا ما صار إليه حال المسلمين من ضعف وهوان، وقد نجح الغرب فى تطبيق خطته الاستعمارية، التى تتلخص فى تفريغ المسلم من محتواه الدينى والخلقى، ثم يسهل بعد الاستيلاء والسيطرة على مداركه وإمكاناته، فهذا التشبه بالكفار سواء الفردى أو القومى أو الجنسى، هو أمر مضر بوحدة المجتمع الإسلامى، ومخل بروابطه الاجتماعية (١٥١).

فيعمل الغرب على أن يُفقد المسلمين الثقة فى دينهم ومبادئهم وأخلاقهم، ثم يضع بذور الشك فى نفوسهم، ويعلقهم بأذيال حضارته المادية ويجرهم بها إلى دهاليز الجهالة المظلمة وطرقها المقفرة ليقعوا فى متاهات فكرية لا يستفيقون منها إلا بعد فقدهم وتجريدهم من مقوماتهم ومبادئهم الإسلامية ومثلهم العليا.

فإذا تم للغرب هذا الأمر فإنه لا يحتاج بعد ذلك إلى قوة السلاح ليردع به الرافضين؛ لأنه لن يكون هناك رافضون مادام قد أفرغهم من عقيدتهم الإسلامية وجردهم من دينهم وأخلاقهم.

وقد سمى - مالك بن نبى - هذه الغاية الاستعمارية باسم «افتضاض الضمائر» واعتبرها القاعدة العامة فى الصراع الفكرى، ولخصها فى قوله: «إن كل فراغ أيديولوجى لا تشغله أفكارنا، ينتظر أفكارا منافية، معادية لنا» (١٥٢)، ووصل الأمر بنا إلى أن أصبحت النسبة إلى الدين سبة، وأن الظهور بالمحافظة عليه معرة.

يقول الدكتور محمد محمد حسين فى هذا الصدد: «لقد احتاج أديب من أدباء ذلك العصر وهو الشيخ طه حسين إلى أن يعتذر عن بدء محاضرة له فى اللغة والأدب بحمد الله والصلاة على نبيه فقال: «سيضحك منى بعض الحاضرين إذا سمعنى أبدأ هذه المحاضرة بحمد الله والصلاة على نبيه؛ لأن ذلك يخالف عادة العصر» (١٥٢).

ثانيا: الجانب الاقتصادى:

لقد فرض علينا الغرب نظمه الاقتصادية، نتيجة لما أصابنا من تخلف وانحطاط إثر الوثبة الاستعمارية على البلاد الإسلامية، التى اغتصبها وعينا وحركتنا الحضارية.

ومع أن الأئمة والفقهاء السابقين قد بحثوا فى جميع المجالات التى تخص المال والمعاملات المالية، فى دائرة الشرع، ولم يتركوا مجالا منها إلا ولجوه واجتهدوا فيه، لمواجهة المشاكل الناجمة عن تصرفات الناس ومعاملاتهم، وحيث إن هذه المعاملات لا

تقف عند حد، فهى تتخذ فى كل عصر وزمان أشكالا مختلفة وتتطور وفق المفاهيم الأخرى وخاصة الاجتماعية والسياسية، وما تمليه احتياجات الناس فى عالم المال والنقود.

وفى عصرنا الحاضر ظهرت نظم اقتصادية ومالية جديدة لم تكن معروفة لدى السلف الصالح، ولم يعالجها الفقهاء قديما، ومن ذلك النظام المصرفى ونظام التأمين وأعمال البورصات والأوراق النقدية والتجارية والمالية، والرقابة على النقد والتعريفة الجمركية، والقروض العامة والخاصة على مستوى الأفراد أو الدول، ومن الداخل أو الخارج، ونظم الشركات العامة والخاصة، وسياسة الدولة المالية والنقدية والتجارية وعموما سياستها الاقتصادية والسوق المشتركة ونظام الكتل الاقتصادية والتخطيط والتنمية، كل هذا على سبيل المثال لا الحصر، فأمام هذه النظم والأشكال المختلفة التى ظهرت مع النهضة الأوربية الحديثة، ما هو موقف الإسلام منها؟

فهو دين صالح لكل زمان ومكان، ومثل هذه النظم تدخل تحت تصرفات الناس وتحتاج إلى حل؛ ولهذا يجب مواجهتها ووضع الحلول المناسبة لها. ومن أهم النظم الاقتصادية التى انتقلت إلى المجتمع الإسلامى نظام البنوك والشركات، فلا نجد دولة إسلامية واحدة لا تأخذ فى نظامها الاقتصادى بشكل من هذه الأشكال الاقتصادية، وذلك لأنه قد اتضح أن المجتمع الإسلامى المعاصر لا يتأتى له الاستغناء عن الأعمال المصرفية، فقد أجمعت الآراء على وجوب إنشائها وإيجادها فى البلاد الإسلامية (١٥٤).

ولما أصابنا من ضعف وانحطاط، فإن الفكر الإسلاى المعاصر، فى مواجهته للمشكلات الاقتصادية ونظم المصارف وغيرها، نجد فيه كثيرا من الخلط والاضطراب كما هو الحال فى غالبية شئون الحياة الأخرى، ويرجع ذلك إلى تضييق رجال الفكر الإسلامى من مجال الاجتهاد، بمقتضى بديهيات يمكن تحديدها ـ على حد تعبير مالك بن نبى (١٥٥) فيما يلى:

١ ـ أنه يفكر على أساس أن الموجود من المناهج الاقتصادية هو ما يمكن إيجاده.

٢ ـ ولا يمكن تصور النشاط الاقتصادى من دون تدخل عنصر المال، سواء بشكل استثمار يقع فى تنظيمه والإشراف عليه تحت القطاع الخاص، أو تهيمن عليه الدولة عن طريق القطاع العام؛ ولهذا نتيجة لازمة من لوازم الفكر الإسلامى كان السبب فى حدوث صعوبات لتقبل هذا أو ذاك، وهذه تتمثل فى موقف الإسلام من شرعية تلك النظم ومقوماتها وهل هى لا تتعارض مع أصول الإسلام ومنهجه فى الحلال والحرام.. فمثلا بالنسبة للبديهية الأولى، تضطره إلى الاختيار بين النظم الرأسمالية، أو النظم الشيوعية، ومن هنا وقع الفكر الإسلامى أمام مشكلات فنية أو مذهبية أو على أقل

تقدير أخلاقية؛ لأنه لا يجد لها حلا فى نطاق اختباره فى كلا الاتجاهين، إلا على حساب مبادئه الأولية، وبالتالى على حساب شخصيته وهويته من التاريخ.

أما نظام المصارف فقد أجمعت الآراء على ضرورة الأخذ به ـ كما سبق القول ـ غير أن البعض يرى وجوب إنشائها بدعوى أنها لا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، والبعض الآخر يرى وجوب إنشائها مع ما يشوب بعض عملياتها من ربا محرم بحجة أن وجودها ضرورى للحياة الاقتصادية المعاصرة (والضرورات تبيح المحظورات) ومن هنا ظهرت ثلاثة اتجاهات فى هذا الشأن (١٥٦):

الاتجاه الأول:

اعتنقه محمد سلطان «باشا» وعمر لطفى اللذان شاركا فى إنشاء «البنك الوطنى» قبل الثورة العرابية فى مصر، ونشروا بيانا عبارة عن دعوة عامة للاكتتاب فى رأس ماله بعنوان «إنماء المال».

حرصوا فيه على إثبات أن أعمال البنوك لا تتعارض مع تعاليم الإسلام، وبرهنوا على ذلك بنصوص من كتب الفقه وخاصة الفقه الحنفى (ابن عابدين، المختار على الدر المختار ـ ج ٤ ص ١٧٥) وهذا الرأى يجيز إنشاء المصارف اعتمادا على حيلة تسمى «المبايعة الشرعية»، وكان هذا هو رأى الدولة العثمانية، التى كانت حاملة لواء الخلافة الإسلامية فى ذلك الوقت.

الاتجاه الثانى:

جواز إنشاء المصارف فى المجتمعات الإسلامية وممارستها لأعمالها على صورتها المعتادة، وهو رأى مبنى على المصلحة العامة، والضرورة تدفع إليه، وقد تبناه بعض الفقهاء ممن يعتمدون على الدليل والبرهان لا على رأى ضعيف أو على إحدى الحيل(١٥٧)، ولعل دليلهم وبرهانهم يرتكز على قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» وبهذا قالوا أنه يجوز إنشاء بنك إسلامى عند الضرورة (أى يكون أصحابه من المسلمين) وهذه الضرورة إلى الربا (الذى يشوب عمليات المصارف) ينظر فيها بالنسبة إلى الأفراد وللأمة أيضا (١٥٨). ويرى أصحاب هذا الاتجاه ضرورة قيام المصارف، فهى تقوم ـ كما يقولون ـ بخدمات جليلة فى مجال الاقتصاد المعاصر، ويعتقدون أن المشكلة التى تواجه قيام بنك إسلامى لا يقوم على الربا تكمن فى القروض، فهى المعضلة التى يصعب حلها فى ظل النظام الاقتصادى النقدى الحاضر، ويقترحون لحل هذه المعضلة التصورات النظرية التالية:

أ ـ يمكن إعطاء القرض لأجل محدد نظير «عمولة ثابتة» فهذه العمولة تقابل الخدمة المصرفية، وليست نظير الإقراض.

ب ـ فى هذا التصور يرون أن القرض قسمان: قرض حسن، وهو الذى يعطى للفقير صاحب الحاجة، ويشترط فيه أن يكون خاليا من كل فائدة. وقرض تجارى: الفائدة فيه غير ربوية، لعدم توافر أركان الربا كما يزعمون، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى فريق منهم أن الربا بافتراض وجوده فى عملية القرض التجارى يعتبر من الإثم العام الذى تؤخذ عليه الأمة جميعا دون الفرد؛ لأنه نظام أقره الحاكم، والمصلحة لا تقوم بدونه، وجلب المصلحة مقدم على دفع الضرر.

جـ ـ والصورة الأخرى، تتلخص فى أنه ليس من بديل للفائدة غير «المشاركة فى الربح» وذلك باستثناء ما مر ذكره فى الفقرة (ب). ولكن هناك صعوبة فى هذا التصور تكمن فى تخصيص وتحديد غرض القرض، وبالتالى فى تحديد ما يقابله من حصة الأرباح.

د ـ ولحل المعضلة السابقة، فإن أصحاب هذا الرأى يقترحون تطبيق المبدأ التعاونى، وهذا يحتاج إلى عدد كبير جدا من المساهمين فى المصرف إذا أرادوا إنشاء المصرف على أساس التعامل بغير فائدة، وحتى هذه الطريقة صعبة ومعقدة بعض الشىء(١٥٩).

الاتجاه الثالث:

وهو الذى قال به الدكتور محمد عبد الله العربى، وعرضه فى بحث ألقى فى المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الإسلامية أبريل ١٩٦٥ (١٦٠).

وهذا الاتجاه يرى تعديل نظام أعمال المصارف لكى يتلاءم وأحكام عقد المضاربة الإسلامى، لتحل أرباح هذا العقد محل الفائدة الربوية، وذلك يتم عن طريق تكييف العلاقة بين المودعين والمصرف، بحيث يصير المصرف أمينا على أموال المودعين، ويلزمه أن يتحمل هذ الأمانة بكل صدق وإخلاص، مع تكييف العلاقة القائمة بين المصرف وأصحاب المشروعات الاستثمارية (١٦١).

وظهرت دعوات أخرى منها دعوة الشيخ محمد محمود الصواف فى كتابه «نداء الإسلام» إلى قلب المصارف الحالية إلى شركات تجارية محضة تؤسس العمارات وتشارك فى التجارات، والغرم بالغنم، وتأتى بالمصانع تؤسسها لصالح البلاد والعباد، وسترى أنها ستربح من الحلال ـ لو سعت إليه بصدق وأمانة ـ أضعاف ما تربحه من الحرام (١٦٢).

ويرى كذلك أن فى الإمكان إلحاق البنوك الحالية بوزارة المالية أو وزارة التجارة. ويلزم تجردها من كل تعامل ربوى، ويضرب مثلا للحكومة العراقية بأنها قد أسست سابقا مصرفا رسميا تابعا لوزارة المالية وقد انهالت عليه رؤوس الأموال بكثرة ولم يأخذ أصحابها أى ربح عليها، وإذا لم يعمل بهذا، فإنه يرى أن يؤسس فى كل أمة إسلامية شركة تسمى «شركة البنوك الإسلامية» من أهل المال والاقتصاد وتساندها الحكومات وتعينها بتسديد رواتب موظفيها، كما تسدد رواتب موظفى الدولة مثلا، على أن تقوم الشركة بكل المعاملات التجارية والصناعية، أى بنفس ما تقوم به المصارف الحالية، ولكن من غير ربا، وإذا أقرضت التجارة مالا فعلى أساس المشاركة والغرم بالغنم(١٦٣).

ويدعو عيسى عبده إلى «بنوك بلا فوائد» وأصدر سلسلة كتب بهذا العنوان درس فيها مضار المصارف ذات الفائدة، كما درس فيها نظم الاقتصاد الإسلامى، وكمبدأ عام، وقانون ثابت - كما يقول - يجب إخضاع جميع المعاملات المصرفية لحكم الدين وللنظام الاقتصادى الإسلامى، ويجب خلو المعاملات التى تقوم بها المصارف من أية محظورات شرعية؛ وذلك أن البنوك الغربية تدخل فى جميع معاملاتها المالية المصرفية نظام الربح والفائدة المحرمة فى الإسلام (١٦٤).

ويعتبر بنك مصر الذى أسس عام ١٩٢٠م، أول بنك وطنى فى دار الإسلام قام على أساس غربى فى التعامل القانونى للفوائد الربوية.

ويقول مالك بن نبى: «وإن نجح المسلم فى إيجاد حل نظرى فى قضية الربا يطابق الفقه الإسلامى فيكون كأنه وجد روحا لا ينطويها جسد، أو تناقض مع جسدها؛ لأن نظام البنوك يرفض هذه الروح وهى ترفضه، فيبقى الحل النظرى معلقا عمليا؛ لأن صاحبه انطلق على أساس مسلمة استثمار المال كمنطلق للديناميكا الاقتصادية، دون أن يراجع هذا المبدأ نفسه» (١٦٥)، ولكن أخذت المصارف تنتشر فى طول البلاد الإسلامية وعرضها وخاصة الدول العربية، ويعتبر الدكتور أحمد عبد العزيز النجار أمين عام الاتحاد الدولى للبنوك الإسلامية هو صاحب أول تجربة فى هذا المضمار وكان على رأس من وضعوا نظام «البنك الإسلامى للتنمية» وهو يعتبر الرائد والموجه لأعمال المصارف الإسلامية، ويليه فى رأس القائمة الدكتور عيسى عبده الذى وضع نظام «بنك دبى الإسلامى» ونظام «بيت التمويل الكويتى»(١٦٦)، ويرى البعض أننا على أبواب نهضة إسلامية فى مجال تطبيق منهج الإسلام على النظم والمعاملات المصرفية، فقد ظهرت فى مطلع السبعينيات عدة مصارف إسلامية، منها إنشاء «بنك ناصر الاجتماعى» بمصر على أسس إسلامية، ثم صدور مرسوم إنشاء بنك دبى الإسلامى وغيرها، وقد تم إنشاء اتحاد

دولى للبنوك الإسلامية ومقره مكة المكرمة بتاريخ ٧ رمضان ١٣٩٧ هـ الموافق ٢١ أغسطس ١٩٧٧م (١٦٧).

هذا بالنسبة إلى المصارف والمعاملات المصرفية، أما بالنسبة للشركات فيكفى لكى نبين مدى زحف النظم الغربية على مجتمعاتنا الإسلامية أنه ظهر رأى يقول: «إن الشركات الحديثة بجميع أشكالها القانونية يمكن ردها إلى أسس فقهية إسلامية: بعبارة أخرى فإن المشروعات الإنتاجية بصورها الحديثة ترضى عنها وتوافق عليها مبادئ الإسلام» (١٦٨).

ويمكن قياس بقية النظم الاقتصادية بأوجهها المختلفة التى ظهرت حديثا، وواكبت قطار الحضارة الغربية، فقد نقلت إلينا. فى إطار الخطة الاستعمارية، وجميعنا يعلم أن بداية الاستعمار، قد سبقتها، مرحلة ظهور المصارف فى البلاد المستعمرة، ومثال ذلك إنشاء «بنك روما» فى طرابلس قبل نزول الجيش الإيطالى المستعمر على السواحل الليبية سنة ١٩١١م.

ونحن فى مرحلة الاستعمار كنا نقلد الأشياء التى أفرزتها حياة غيرنا دون تفكير فى صنع وسيلة لاتباعها، وفى مرحلة ثانية ـ بعد تحقيق الاستقلال الصورى، صرنا إلى تقليد الحاجات الواردة وتقليد الوسائل المستوردة كيفما اتفق، ولو على حساب سيادة البلاد (١٦٩).

ويقول مالك بن نبى: «فالإنسان الذى استسلم للتقليد فى العادات والأذواق وبصورة عامة فى تقليد ما يكتظ به عالم أشياء شيده غيره، يصبح فى المجال النظرى مقلدا للأفكار التى صاغتها تجارب وخبرات غيره، بحيث إذا ما عدنا، لموقف نخبتنا المثقفة فى المجال الاقتصادى نرى هذه النخبة تقف مجرد موقف اختيار بين ليبرالية «آدم سميث» ومادية «ماركس» كأنما ليس للمشكلات الاقتصادية سوى الحلول التى يقدمها هذا أو ذاك دون وقوف وعبرة عند أسباب فشل أو نصف النجاح لخطط التنمية التى طبقت على أساس الليبرالية أو المادية، فى العالم الثالث ما عدا الصين بعد الحرب العالمية الثانية» (١٧٠).

ومن الجدير بالذكر هنا، أن شريعة الله حاكمة وليست محكومة، والواجب على المجتمع الإسلامى أن يضع دستوره ومرجعه فى المعاملات المصرفية أو فى أحكام العقود والشركات وجميع المضاربات والمعاملات المالية، على أساس من قاعدتين هما: هل هى تجارة عن تراض؟ وهل فيها ضرر أو ضرار؟

ثالثا: نظام القضاء:

من المعروف أن العرب فى العصر الجاهلى لم تكن لهم سلطة تشريعية تنظم القوانين وأمر القضاء، ولكن العادات والتقاليد، وشيخ القبيلة كانت تلك هى عناصر القضاء، وتمثل الحكومة التى كان يقوم بها بنو «سهم» من قريش، ونظام الاحتكام إلى الكهان والعرافين، وما عرف فى الإسلام باسم «النظر فى المظالم» كانت تلك الأسس الثلاثة أهم أنواع القضاء فى العصر الجاهلى (١٧١).

فلما جاء الإسلام تولى الرسول ﷺ أمر القضاء، وكان يقضى فى جميع مشاكل الناس وخصوماتهم، بما أنزله الله تعالى من تعاليم إلهية.

ولما انتشرت الدعوة الإسلامية، أجاز الرسول - ﷺ - لنفر من الصحابة بالقضاء بين الناس بالقرآن الكريم والسنة، وبعد وفاة الرسول - ﷺ - أخذ الخلفاء الراشدون على عاتقهم أمر الإشراف على النظم القضائية اقتداء بالرسول - ﷺ (١٧٢).

وكان القاضى يجلس للحكم فى منزله أول الأمر، ثم أصبح يعقد جلساته فى المسجد، وكانت الجلسات علنية، ويتكون مجلس الحكم من القاضى، والشهود العدول، والموقعين الذين يقومون بتدوين وقائع الجلسة، والحجاب ويشرفون على تنظيم المتخاصمين فى الدخول على القاضى (١٧٣).

وكانت إجراءات المنازعة القضائية، تتم بطريقة مبسطة بعيدة عن التعقيدات الإدارية، التى نراها اليوم، وسار الأمر فى البلاد الإسلامية على ذلك المنوال، فكان القضاء الشرعى هو الأساس المعمول به فى المجتمعات الإسلامية منذ الفتح الإسلامى لها.

ولكن مع ظهور المدنية الحديثة، وضعف المسلمين العام، أخذ شأن القضاء الشرعى فى الانحسار، وبدأ ينتقص من اختصاصه بالتدريج، بدعوى جموده تارة، وبافتئاته على الرعايا الأجانب تارة أخرى (١٧٤).

فمثلا القانون الليبى، قد خصص فى دستوره الفصل الثامن للسلطة القضائية وشمل المواد من (١٤١ - ١٥٨) وقد نقل النظم الغربية بحذافيرها فى هذا النظام، وفى ظل الاستقلال المزعوم تحت إشراف الأمم المتحدة، والتى أرسلت مندوبا عنها ليشرف بمعاونة لجنة دولية على إعداد العدة لإعلان الاستقلال ووضع الدستور.

ولقد وضع المستشارون الإيطاليون إذ ذاك مشروعا لقانون بإنشاء المحكمة العليا من خمسة مستشارين إيطاليين واثنين إنجليز وواحد أمريكي، ومستشار ليبي واحد (إن وجد) وإلا فيكون أردنيا أو مصريا، واستعانت الحكومة في ذلك الوقت بمصر تخوفا من ذلك القانون، فوقع الاختيار على اثنين من المستشارين وبعض المعاونين للقيام بتلك المهمة، وعلى الرغم من ذلك فقد كان أول تشكيل لها من ثلاثة مصريين وثلاثة ليبيين وإنجليزي واحد وأمريكي واحد أيضا، وصدرت مجموعة القوانين الوضعية في سنة ١٩٥٣م وهي القانون المدني، وقانون المرافعات المدنية، وقانون العقوبات، ومن المعلوم أن التشريعات الليبية بجملتها منقولة عن التشريعات المصرية التي بدورها منقولة بكاملها عن التشريعات الغربية. ما عدا قانون العقوبات الليبي فمصدره الأساسي قانون العقوبات الإيطالي (١٧٥).

وتتكون المحاكم الليبية من:

١ - المحكمة العليا.

٢ - المحاكم المدنية.

٣ - المحاكم الشرعية.

وقد أدمج القضاء الشرعي بالقضاء المدني، وتتكون المحاكم المدنية من درجات ثلاثة: محاكم الاستئناف، والمحاكم الابتدائية، والمحاكم الجزئية. ويأخذ القانون الليبي بنظام التقاضي على درجتين في المحاكم الشرعية (١٧٦) وما زال النظام الغربي يتضح أثره في كل جانب من جوانب النظم القانونية والقضائية، ويؤدي رئيس المحكمة العليا ومستشاروها، قبل مباشرة أعمالهم يمينا بالصيغة التالية: «أقسم بالله العظيم أن أحترم القانون وأن أحكم بالعدل وأن أؤدي أعمالي بالذمة والصدق» (مادة ٨) من قانون رقم (٦) لسنة ١٩٨٢م، بشأن إعادة تنظيم المحكمة العليا الليبية (١٧٧)، ويلاحظ عليه أنه ما زال متأثرا بالنظم الغربية في استعماله لكلمة القانون دون كلمة الشريعة أو شيء آخر من هذا القبيل.

وهكذا فإن هذه الحضارة قد جاءتنا بفلسفات ونظريات في السياسة والأخلاق والنظم الاجتماعية، ومما ساعد في انتشارها ما نحن عليه من ضعف وجهل، واضطراب اجتماعي وسياسي، وزد على ذلك أن الذين جاءوا بهذه الحضارة كانوا مستعمرين وحاكمين لنا، ومتصرفين في شئون حياتنا، واستولوا على عقولنا وقلوبنا كما استولوا على أرضنا، وكانت بأيديهم كل الوسائل الميسرة لإحكام قبضتهم علينا، فضلا عن

نفوذهم السياسى والعسكرى، وكانت لهم وسائل النشر والإعلان والتعليم، وكما كانت بأيديهم الأدوات النافعة كالقانون والقضاء، وبهذا أنزلوا فى قلوبنا الرعب المادى والمعنوى، ومن هنا أثرت فى نفوسنا وسلوكنا حضارتهم تأثيرا شاملا لم ينج منه أى مجتمع من المجتمعات الإسلامية، ولكن يتساءل المرء المسلم فى مثل هذه الظروف، هل من سبيل يؤدى إلى نهوضنا، وتقدمنا، أو على الأقل هل من سبيل إلى التخلص من أدران العصر الحضارى المادى الذى طغى على كل شيء؟ ربما البعض من الذين استولى على قلوبهم اليأس يقولون ليس من سبيل.. ولكن ليس هذا بصحيح، وما زال الإسلام وإلى الأبد قادرا على العطاء.

سبيل النهوض بالمجتمع الإسلامى:

كان من نتيجة اتباع نظم وأساليب الحضارة الغربية داخل المجتمعات الإسلامية أن انتقلت إليها أمراض تلك الحضارة وجراثيمها المفسدة لمنهج الإسلام، فانتقلت إلينا عدوى الفوضى الاجتماعية تحت شعار ما يسمى« الحرية الشخصية» وما تفرع عنها من الدعوة إلى حرية المرأة، وما وصل إليه المجتمع الإسلامى من انحلال خلقى وتفكك اجتماعى، والمتمثل فى التبرج المطلق، والاختلاط بدون حدود، وإدمان على المسكرات والخمور، وتعاطى العقاقير المخدرة، وغيره من سموم كثيرة وجراثيم قاتلة، والتى سماها أبو الحسن الندوى فى عبارة موجزة «بالجذام الخلقى» الذى أصيب به الغرب»(١٧٨).

ثم نرى معالمه واضحة فى مختلف المجتمعات الإسلامية التى تحمست واندفعت لتقليد الحضارة الغربية تقليدا أعمى دون وعى ولا تعقل.

ومما سبق بيانه عن أهم مقومات الحضارة الإسلامية وخصائصها، وبالنظر إلى الحال التى آل إليها المجتمع الإسلامى، وأسباب تأخره، والتى أشرت إلى أهمها فيما سبق، ونتيجة لما أصابنا من جراء الوثبة الاستعمارية الغربية وما أدخله الاستعمار الغربى على مجتمعنا الإسلامى من نظم غربية، تحمل فى طياتها خصائص تلك المادية الإلحادية والعلمانية العقيمة، وما أدت إليه من ضعف ووهن لحال المسلمين، يجعلنا نتساءل عن كيفية التخلص منها، ومعالجة هذه الأمراض والقضاء على تلك الجراثيم الاجتماعية التى نقلت إلينا عدوى هذه العلل والمفاسد الخلقية والاجتماعية؟.

ومن الجدير بالذكر هنا - بادئ ذى بدء - أن أشير إلى أن حقيقة الأمر فى تلك الفوضى الحضارية أنها لم تنشأ إلا عن إهمالنا الواضح للتعاليم الشرعية والاخلاقية التى أتى بها الإسلام، وكل الأسباب التى يثيرها الأعداء ترجع فى آخر المطاف إلى هذا السبب إجمالا وتفصيلا، لحاجة فى نفس يعقوب.

وإذا كانت الحضارة الغربية تمر بأزمة شديدة كما أثبت ذلك غالبية مفكرى الغرب وعلى رأسهم فيلسوف الحضارة الألمانى « ألبرت اشفيتسر»، الذى يرى أن ثمة حقيقة أولية، يكمن وراءها السبب فى هذه الأزمة، وتلك الحقيقة هى أن الحضارة الغربية تتميز بخاصية مروعة: هى أن تقدمها المادى أكبر بكثير جدا من تقدمها الروحى، ونجم عن ذلك أن اختل توازنها، ويشبه - اشفيتسر - الحضارة التى لا تنمو فيها إلا النواحى المادية دون أن يواكب ذلك نمو متكافئ فى ميدان الروح، بسفينة اختلت قيادتها ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التى ستقضى عليها(١٧٩). وإذا كانت عناصر الحضارة الإسلامية، تتميز بصفة الثبات والديمومة وذلك وفقا لثبات وخلود مصدرها الأساسى ومنبعها الوحيد وهو القرآن الكريم، فمن هنا نجد الفرق الأساسى والجوهرى الذى يمثل الميزة الكبرى للحضارة الإسلامية عن غيرها من الحضارات التى تعتمد على العناصر المتغيرة، فكما يقول - رالف لنتون: «إن العناصر الحضارية ليست ثابتة على الإطلاق أو محدودة المعالم»(١٨٠) ويستدل بعلم تطور المعاني(السيما نيتكس) وهو علم حديث - على حد قوله - ولهذا فإنه لا يوجد على الإطلاق شيئان أو عاملان متطابقان، بل يمكن فقط أن يكونا متشابهين - وذلك ليثبت أن كل عنصر حضارى ليس إلا سلسلة من المتغيرات.

فإذا كانت مهمة الحضارة - كما يقول لنتون - : «هى ضمان بقاء الجماعة التى تسود فيها تلك الحضارة واستمرار رفاهيتها، وتصل الحضارة إلى هذه الغاية إذا ما أمدت أعضاء تلك الجماعة بأساليب مجربة ليجابهوا بها كل ما يستجد أمامهم من مشاكل»(١٨١).

فإن فى الحضارة الإسلامية بما يحمله تراثها وتاريخها الفقهى والتشريعى ما فيه الكفاية لإمداد المسلمين فى العصر الحاضر، بكل الأساليب والعناصر التى تحل كل ما يواجههم من مشاكل حضارية، ويمثل الاجتهاد الفقهى فى الإسلام خير طريق لمجابهة ما يستجد من قضايا ويضع لها الحلول المناسبة.

وأما بالنسبة للتكنولوجيا ففضلا عن إمكانية نقلها دون خوف ولا وجل عن الحضارة المعاصرة والاستفادة منها فى جميع المجالات المختلفة، فإن الجهاز التكنولوچى لأى مجتمع - كما يقول لنتون - يحدد المدى الذى تستطيع العناصر الأخرى الكثيرة التى تتكون منها حضارته، أن تتطور وتتقدم فى حدوده، ومع أن البحوث المقارنة قد أثبتت ذلك، ولكن ذلك المدى واسع إلى درجة تسمح بوجود أكثر من بديل عنه، وزيادة على ذلك فإن التشابه بين الحضارات فى تكنولوچيتها، لا يضير أو يؤثر فى اختلافها عن بعضها البعض فى تكوينها الاجتماعى وفى ديانتها وفى فنها وغير ذلك(١٨٢).

واذا كان انهيار الحضارة الغربية، كان نتيجة ضياع العنصر الروحى منها، كما قال بذلك الفيلسوف الألمانى «اشفيتسر» ومن حيث إن تأثير الحضارة على الفرد يظهر - كما يقول لنتون - فى جانبين مختلفين: فمن جهة تتهيأ للفرد فى دور نموه فرصة ليتعلم الكثير من حضارة مجتمعه تعليما مباشرا وموضوعيا، ولكل المجتمعات أساليب ومناهج واضحة لتعليم الجيل الناشئ، وحتى فى المجتمعات التى لا يوجد فيها تعليم مفيد فإن أنواعا مختلفة من أساليب الحضارة تنتقل عن طريق التقليد، وهذه ظاهرة فى جميع المجتمعات، ومن هنا تصبح له عادات مجانسة للأساليب الحضارية أكثر من أساليب المثل العليا التى يدعون إليها، والتى يعتبرها «اشفيتسر»(١٨٣): أساس النظرة العقلية الأخلاقية المتفائلة، التى يجب أن تقوم على تأمين التقدم المادى والروحى فى الحضارة. إذا أردنا لها الاستمرار وعدم الانهيار. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن المجتمعات لم تطور - على حد تعبير لنتون - (١٨٤) أساليب فنية دقيقة ذات أثر فعال لنقل كثير من القيم الخلقية وموقف الأفراد منها. وفى هذا العصر الذى تسود فيه - كما يقول لنتون - فوضى الحضارة، وما تعانيه من تفسخ وانهيار، نتيجة فقدانها العنصر الروحى - كمايقول اشفيتسر - ، ومن هنا يلزمنا هذا التحليل الذى أوردته من كلام رالف لنتون وألبرت اشفيتسر، (وهما من كبار فلاسفة الغرب، فالأول متخصص فى دراسة علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، والثانى من مفكرى ألمانيا ويتميز بتعدد الجوانب الفكرية، فهو طبيب ومؤرخ وفيلسوف)، أن نبحث عن العنصر الفعال للنهوض بالمجتمع الإسلامى، وبعث الحضارة الإسلامية من جديد.

فإذا كانت عمليات التغير الحضارى تتمثل أولى خطواتها فى تقديم عنصر ذى أثر فعال لحضارة المجتمع - كما يقول لنتون - فإن هذا العنصر الفعال لدفع حضارتنا الإسلامية إلى الأمام وصحوتها من سباتها العميق، وفى نفس الوقت تخليصها ومداواتها من أمراضها التى لحقت بها نتيجة زحف الحضارة الغربية عليها، يتمثل فى عنصر التربية والتعليم على أصول الثقافة الإسلامية، ومنهجها المتكامل الجوانب، ولا بأس بأن نقترض أدوات وآلات من حضارة الغرب بما يؤدى إلى سرعة نهضتنا، وما يساعد ذلك العنصر(التربية والتعليم) لتسيير عمليات التغير الحضارى داخل مجتمعنا الإسلامى، فضلا عن أن القاعدة العامة والمقياس العام فى عملية النهوض الحضارى هو - كما يقول بن نبى - «إن الحضارة هى التى تلد منتجاتها»(١٨٥)، فمن السخرية والجهالة أن نعكس الآية، حينما نجعل من منتجات الحضارة الغربية المادية وسيلة لنهوضنا وتقدمنا العلمى فى ظل مبادئ الإسلام وشريعته الخالدة.

ومن هنا فإنى أجـدد دعوة كثيـر من مفكرى الإسلام إلى التربيـة والتعليم، ومن بينهم محمد عبده، ومالك بن نبى، ومـحمد فريد وجدى وغيرهم، وهذا العنصر نرى فيه جمـيعا خلاص المجتمـع الإسلامى من أدران وفتنة المدنية الغربية، فـضلا عن كونه العامل الأساسى فى الرقى العلمى والثقافى. يقول مـحمد فريد وجدى فى هذا الصدد: «الحيلة الوحيـدة الفعالة للخلاص من هذه الورطة (يقصـد فتنة المدنية الغربية) المجـتاحة هى التربية والتعليم وبذل الوسع في تعميم أنواع المـعرفة بين سائر طبقات الأمة»[١٨٦]، وذلك لمواجهة أمرين خطرين: هما القوى الأوربية المحللة، والمفتونون منا بالمدنية الغربية العقيمة.

كمـا أشار الدكتور الغـمراوى إلى هذا العنصر الفـعال بقوله: « وأسبـاب ضعف الروح الإسلامى فى البالـغين من المسلمين اليوم يمكن إجمالهـا فى شىء واحد هو سوء التربية الإسلامية»[١٨٧].

ويمضى قائـلا: « وإذن فعلى المسلمين أن يعنوا العناية كـلها بإنشاء أولادهـم نشأة إسلامـية فى مـدارس إسلامـية ينشـئونها من أجـل ذلك، ولا يدعوا أولادهم فـريسة للمـدارس غيـر الإسلامـية الـروح، تربيهم على غـيـر غرار الإسـلام وتخرجـهم عنه بالتدريج، (يقصد المدارس الخاصة الفرنسية والإنجليزية وما أكثرها فى بلادنا العربية) فإن المسلمين إن لم يصـونوا أولادهم - وهم صغار - عـن تحكم الملحد أو غيـر المسلم فى عقـولهم ونفوسهم، لم يكن لـهم أن يعجبـوا من خروجهم - وهم كـبار - عن طريق الدين ومتابعتهم من يطعنه باسم العلم أو الأدب أو حرية الرأى أو حرية الفكر»[١٨٨].

وهذا العنصر الفعال لإصلاح حـال الحضارة الإسلامية ومعالجة أمـراض مجتمعنا الإسلامى، يتـوقف أثره وفائدته على قدرة أفـراد مجتمـعنا المسلم على استخـدامه فى طريقه الصحيح.

واذا كان العنصر الحـضارى الجديد الذى نستطيع أن نكون على ثـقة كاملة منه - كما يقول لنتون - [١٨٩] هو ذلك العنصر الذى يتفق مع مـا كان فى المجتمع من نظام لإدراك قيم الأشياء، فهو العنصر الذى سيقـبل عليه المسلمون بسرعة أكبر من أى عنصر آخر لا يتفق مع ذلك المنهج وتلك القيم، فلا نجد غير عنصر التربية والتعليم الذى يمكن أن يقبله الناس جميعا لتصحيح مسارنا الحضارى والنهوض بمجتمعنا المسلم، ولا يحتاج هذا إلى كثير بيان أهميته التاريخية للمحافظة على قيمنا الإسلامية، ويكفى القول أن كل أصول الإسلام هى تـربية للنفس والروح والجسد، سـواء كانت عبادات أو مـعاملات، وفوق تلك الأخلاق الـتى تهذب وتصقل الشخصـية الإنسانية، والتى ارتفـعت بها إلى

أعلى الدرجات، فالطابع الجوهرى للحضارة - كما قال اشفيتسر - (١٩٠): لا يتحدد بإنجازاتها المادية، بل باحتفاظ الأفراد بالمثل العليا لكمال الإنسان، وتحسين الأحوال الاجتماعية والسياسية للشعوب الإنسانية في مجموعها، وأن تكون عادات التفكير خاضعة لهذه المثل بطريقة حية ثابتة».

ولعل أهم خصائص الحضارة الإسلامية أنها حضارة مثل عليا، وهذا ما أوضحته في معرض الحديث عن مقومات وخصائص الحضارة الإسلامية فلا داعى هنا لتكرارها، بل أكتفى بالتأكيد على أهمية خصائص الحضارة الإسلامية - التى سبقت الإشارة إليها - فى تمكين المجتمع المسلم المعاصر من النهوض والبعث من جديد - وكما قال الإمام مالك: لا يصلح الناس إلا بما صلح به أولهم، وأشار إليه ابن نبى بقوله: «إنه لتفكير سديد، ذلك الذى يرى أن تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية إنما يكون فى نفس الظروف والشروط التى ولدت فيها الحضارة الأولى، كان هذا صادرا عن عقيدة قوية، ولسان يستمد من سحر القرآن تأثيره، ليذكر الناس بحضارة الإسلام فى عصوره الزاهرة»(١٩١).

واذا كانت ثمت عناصر حضارية، لا تتفق وقيمنا الحضارية الإسلامية فى أصالتها وعمقها ودينها، فإن من وظيفة المفكرين وأصحاب الرأى أن يبينوا عما فيها من فساد، وأن يوازنوا بين نفعها القائم على إثارة الغريزة وإرضاء الشهوة. فى نظر بعض المستفيدين بها والداعين إليها وبين أضرارها البالغة فى سوق الأمة جميعها إلى - مفترق طرق - لا تستطيع أن تتبين فيه طريق الحق، وقصد السبيل، كل ذلك ينتهى بنا إلى الضعف لا القوة وإلى فقدان قيمنا وعدم نهوضنا الحضارى، فمثلا عندما كانت معظم الأمم الأوربية تعانى نقصا ملحوظا فى عدد الرجال، ظهر فى ذلك الوقت اقتراح يبدو فى ظاهره أنه بسيط وفعال - على حد تعبير لنتون - (١٩٢) ومؤداه أن تشرع قوانين تبيح تعدد الزوجات، ومع اعتراف عالم الأنثروبولوجيا (لنتون) الصريح بقيمة هذا العنصر وفاعليته، إلا أنه رفضه بشدة، وقال عنه أنه قد نجح فى بعض المجتمعات المعاصرة إلا أنه لم يؤخذ به فى أوربا؛ لأن هناك - على حد قوله - قيما فى حضارتنا تحول دون قبوله.

ولعل ما أصابنا من حضارة الغرب يرجع إلى إدخالنا لعناصرها بتقليد أعمى دون أن نفهم المناسبة الحضارية الأصلية لها، وبذلك ينتقل العنصر الحضارى إلينا وقد تجرد

من معظم معانيه وارتباطاته التى كانت له فى مجاله الأصلى(*). وأقرب دليل على هذا ما دخل إلى مجتمعنا أخيرا من حضارة الغرب المعاصرة، ونقصد ذلك الجهاز المسمى «بالفيديو» وهو يمثل - دون شك - عنصرا من عناصر الحضارة إن لم يكن فى ذاته، فعلى أقل تقدير فى حجم وإتقان صنعه فضلا عن الفكرة التى بنى عليها، ولكن للأسف فقد استخدم أسوأ استخدم فى المجتمعات الإسلامية، وخاصة فى المجتمع الليبى مع ما استجلبناه من مصر ولبنان وأوربا من أشرطة سينمائية مجافية لأبسط قواعد الفن والأخلاق حتى إنه قد شاع بين الناس أن أحد الفقهاء قد أفتى بتحريمه، نتيجة للأثر السيئ الذى طبع به بعض من أفراد وأسر المجتمع الليبى، وعلى وجه الخصوص الفتيان والفتيات الذين ما زالوا فى سن المراهقة والشباب بفعل تلك الأشرطة الرخيصة التى نزلت بهم إلى درك البهيمية بل أقل منها منزلة، بعكس الحال تماما فى الغرب، ومجتمعه المتحضر الذى استخدم فيه ذلك الجهاز فى حدود العلم ونطاقه فقط، فمثلا نجد هذا العالم الذى يتتبع به حياة حشرة لدراستها ومعرفة أحوال معيشتها وهل هى نافعة أم ضارة يلزم صنع دواء للقضاء عليها، وذلك عالم آخر الذى يتقصى عن طريقه آثار الجريمة ليكشف للعدالة وجه الحقيقة، وغير هذا كثير من الاستخدامات لهذا الجهاز الحضارى وفق المناهج العلمية السليمة النافعة.

فمن هنا يلزمنا أن نتعرف على الوسائل والعناصر الحضارية، وكيفية استخدامها وهدفها العلمى، ومن ثم نتخير منها ما يكون لنا لائقا، ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا - على حد تعبير خير الدين التونسى - عسى أن نسترجع منها ما أخذ من أيدينا ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا (١٩٣).

(*) هذا ما أشار إليه «ابن نبى» عندما قرر: أن المشكلة الحضارية لا تحل بأن نشترى كل منتجات أوربا لإنشاء حضارة، بل هذا الأمر يقود إلى عملية محالة كما وكيفا، فالأشياء التى نشتريها تصبح فارغة بدون روح وبغير هدف، فضلا عن أن نتيجة ذلك تكون عكسية؛ وأطلق عليها «ابن نبى» (الحضارة الشيئية) إلى جانب تكديس هذه الأشياء الحضارية دون جدوى؛ لأن أوربا لا يمكنها ـ كما يقول ابن نبى ـ «أن تبيعنا روحها وأفكارها وثرواتها الذاتية، أذواقها، هذا الحشد من الأفكار والمعانى التى لا تلمسها الأنامل».
ويرى ـ ابن نبى ـ وفق منهجه التحليلى أن مشكلة الحضارة تنحل إلى ثلاث مشكلات أولية، تتمثل فى المعادلة الحسابية: حضارة = إنسان + تراب + وقت، ولما كانت هذه العناصر متوافرة فإنها تحتاج إلى عامل يؤثر فى مزجها بعضها ببعض حتى يوجد نتيجتها، وهذا العامل ـ عند ابن نبى ـ هو الفكرة الدينية التى رافقت دائما تركيب الحضارة خلال التاريخ، ويطلق ـ ابن نبى ـ على هذا العامل (تركيب الحضارة) (مالك بن نبى، مشكلة النهضة، ص ٦٢ وما بعدها)، ونتفق مع ـ ابن نبى ـ فى ذلك، ونضيف أن الفكرة الدينية لا تكون منتجة إلا بذلك العنصر الفعال (التربية والتعليم) الذى يغذى عقل الإنسان ليدفعه إلى الرقى والتقدم وطلب السعادة.

والجدير بالذكر هنا أن التربية والتعليم فى مجتمعنا الإسلامى، بوضعها الحالى لا تشكل العنصر الحضارى الذى قصدته؛ وذلك لأن هذا العنصر (التربية والتعليم فى الوقت الحاضر) ، لا يهتم بشيء غير تخريج أفراد يجلسون خلف مكاتب فاخرة، بين أوراق وملفات مختلفة، ومعركة الحضارة تقوم على العلم الصناعى والتقنى، ونحن كل شيء لدينا مستورد من الخارج، وعليه يلزمنا تحمل مسئولية الكفاح الحضارى، وأن نقوم بجهد كبير من أجل وضع منهج متكامل لإعداد الجيل الحاضر وتربيته وفق أصول الثقافة والمنهج العلمى الصحيح في حضارتنا الإسلامية، هذا من جانب، ومن جانب آخر يجب علينا أن نلغى ذلك النظام التقليدى الذى ورثناه عن حضارة الغرب وما يتميز به من نزعة علمانية، والذى طبعت عليه نظم التعليم لدينا والذى يتمثل فى منهج الفيلسوف الأمريكى«جون ديوى» أو منهج الإنجليزى «دانلوب» الذى كان وزيرا للمعارف فى مصر إبان الاحتلال الإنجليزى، فكل نظم التعليم فى العالم العربى تقوم عى أصول منهج أحدهما إن لم تجمع بينهما.

ولتحقيق هذا العنصر الفعال لنهضتنا الحضارية، يلزمنا شيء من التضحية بالمال والنفس، التى أمرنا الله تعالى بها فى كتابه العزيز، وأكد عليها كثير من الباحثين ودعاة النهضة الإسلامية، وفى ذلك يقول الأمير شكيب أرسلان: « وإن التضحية أو الجهاد بالمال والنفس هو العلم الأعمى الذى يهتف بالعلوم كلها فإذا تعلمت الأمة هذا العلم وعملت به دانت لها سائر العلوم والمعارف ودنت منها جميع القطوف والمجانى»(١٩٤).

ويقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾﴾ [العنكبوت].

وزيادة على التضحية يلزمنا شيء آخر وهو تحرير نفوسنا من ذلك اليأس الذى سيطر علينا نتيجة الغزو الحضارى وما أصابنا عن سحر المدنية الغربية الذى بهر أبصارنا وسلب عقولنا؛ ولهذا يلزمنا همة عالية وعزيمة صادقة وإعادة الثقة بنفوسنا وزيادة إيمان بالله تعالى وطمع فى رحمته: ﴿وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ ﴿٥٦﴾﴾ [الحجر].

وأسباب النهوض بالحضارة الإسلامية وبعثها من جديد، تكمن أيضا فى القضاء على كل أسباب التخلف التى وقع فيها المجتمع الإسلامى، والتى ذكرت جزءا منها فيما سبق، وكلنا يشعر أن المجتمع الإسلامى يعيش الآن حركة يقظة شاملة للأمور المادية والمعنوية، وكلنا أمل فى الله تعالى أن يسدد خطانا فى تحقيق النهوض بالحضارة الإسلامية وإنقاذ العالم من فتنة المدنية المادية الإلحادية، ومقاصدها المهلكة للإنسانية،

على هدى من تعاليم القرآن الكريم ومثل الإسلام العليا، وذلك على أساس التكامل والتوازن بين عنصرى الحضارة، المادى والروحى، وحيث إن الحضارة الغربية قد غرقت فى مادية مفرطة، ومهددة من داخلها بتلك الأدوات المادية، والاختراعات التى أنتجتها، والتى تمثل أكبر قوة تدمير هائلة، فمن هنا يلزمها من ينقذها من ورطتها تلك. يقول: «ألبرت اشفيتسر»: «وتقدمنا فى الحضارة المادية هو الذى زاد فى حدة المشاكل الاجتماعية والسياسية على نحو مدمر... ولو بحثنا فى الأسباب العميقة لوجدنا أن التقدم الصناعى والتجارة العالمية هما اللذان أديا إلى وقوع الحرب العالمية الأولى، كما أن الاختراعات التى وضعت فى أيدينا قوة تدمير هائلة هى التى جعلت الحرب ذات طابع مدمر جعل الغالب والمغلوب على السواء محطمين لمدة لا يرى المرء نهايتها» (١٩٥).

فإن حضارة الإسلام، وما تتميز به من التوفيق بين متطلبات الروح والجسد وما تقيمه من انسجام بين العقل والنفس، وتوازن بين الماديات والمعنويات، فهى بهذا تضع المنهج الصحيح لقيادة الشعوب المتمدينة فى توازن متكامل فى جانبى الحياة الروحية والمادية، وذلك لتحقيق الغاية التى تنشدها الإنسانية والمتمثلة فى السعادة والسلام والأمن الإنسانى فى أرجاء العالم ونواحيه المختلفة، والإسلام كمنهج إلهى، وكونه آخر الرسالات السماوية، فهو السبيل الوحيد لقيادة الحضارة الإنسانية عموما. والله تعالى يقول: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ... ﴿١١٠﴾ ﴾ [آل عمران].

فلا يجوز أن يكون مكان هذه الأمة إلا فى مقدمة الركب لهداية البشرية إلى طريق السعادة الحقيقية، وتوفير الأمن والطمأنينة لهم، بما تحمل من مثل عليا وقيم اجتماعية وأخلاق رفيعة، كلها ترجع إلى عقيدة راسخة ثابتة هى الإيمان بالله تعالى، ربا للكون كله ولا رب سواه، الذى وضع لنا المنهج الكامل ودستور الحياة المتمثل فى كتابه الكريم «الذى يهدى إلى التى هى أحسن »والتى هى أقوم.

وزبدة القول لبناء الحضارة الإسلامية ولمواجهة التحدى الحضارى المادى والعلمانى أن نلخص تلك الوسائل فى ما يلى (١٩٦):

١- التوافق بين الروح والمادة، واتخاذ الإيمان أساسا لتحمل الشدائد فى سبيل الله تعالى، ونهضة الإسلام لقيادة العالم تأتى من قوة رسالته الروحية والحياة المعنوية التى تزداد فى أوربا كل يوم إفلاسا، وقد شهد على ذلك شاهد من أهلها.

٢- الاستعداد والتنظيم العلمى: وأساس ذلك هو التربية والتعليم على أصول الثقافة الإسلامية، وإيجاد منهج متكامل وشامل لسلم التعليم داخل المجتمع الإسلامى، فلا نقتصر على إدخال العلوم الحديثة فقط، بل يجب علينا أن نسير فى تطبيق التجارب العلمية ووضع الطريق الصحيح لها بما يتفق وروح الإسلام ومنهجه الأخلاقى والتشريعى، وليس هذا فحسب بل يجب أن نهتم باستقلالنا الفكرى وحرية البحث العلمى وإحياء تراثنا العربى والإسلامى، الذى أصبحنا عالة فى دراسته على ما وضعه علماء الغرب من المستشرقين وغيرهم، الذين أصبحوا المرشدين والموجهين لنا فى أخص علومنا ومبادئنا.

٣- الاعتماد على الله تعالى وإعادة الثقة بالنفس: فمن أوليات وبديهيات النهوض بالحضارة الإسلامية هو تخلصنا من الوهم واليأس المسيطر على نفوسنا، والاعتماد على النفس وإعادة الثقة بها ورفع الهمة وصدق العزيمة والتوجه بإخلاص إلى الله تعالى فى شتى أعمالنا وتصرفاتنا لننال رضاه وعونه.

٤- إعداد القوة الحربية والتقنية: لا لتكون وسيلة للعدوان وإنما لتكون وسيلة للتوازن الذى يكفل سعادة المجتمع البشرى وتحقيق الرخاء والخير له، وحينئذ تتغير نظرته إلى ما هو عليه من حضارة يرى زيفها وقد استبد به القلق والخوف، والتشاؤم من هول ما تفاجئه به القوة المادية لأمة أو لشعب يريد أن يبسط سلطانه عليه ويوجهه إلى ما يحقق له مزيدا من شدة البأس والتسلط والاستغلال، وهذا يقتضى أن نحرر أنفسنا من الاعتماد على أوربا فى هذا المجال الخطير، ويجب علينا أن نحاول الاستغناء بشتى الوسائل الممكنة والطرق المتاحة عن الصناعة الأوربية فى هذا المجال بالخصوص، والتى تطوق بها رقابنا، ولابد للمسلمين - فضلا عن ذلك - من إعداد جيش قوى مدرب على أرقى وأحدث المستويات العلمية، وليس هذا فحسب بل يجب أن يكون مجهزا بالأسلحة المحلية، لكى لا يحتاج إلى الاستدانة من الغرب فى مثل هذه الأمور ذات الأهمية الكبيرة فى الإستراتيجية العسكرية المعاصرة.

يقول الأستاذ أبو الحسن الندوى: « وبالاستعداد الروحى والاستعداد الصناعى والحربى والاستقلال التعليمى ينهض العالم الإسلامى، ويؤدى رسالته وينقذ العالم من الانهيار الذى يهدده» (١٩٧).

على هدى من تعاليم القرآن الكريم ومثل الإسلام العليا، وذلك على أساس التكامل والتوازن بين عنصرى الحضارة، المادى والروحى، وحيث إن الحضارة الغربية قد غرقت فى مادية مفرطة، ومهددة من داخلها بتلك الأدوات المادية، والاختراعات التى أنتجتها، والتى تمثل أكبر قوة تدمير هائلة، فمن هنا يلزمها من ينقذها من ورطتها تلك. يقول: «ألبرت اشفيتسر»: «وتقدمنا فى الحضارة المادية هو الذى زاد فى حدة المشاكل الاجتماعية والسياسية على نحو مدمر... ولو بحثنا فى الأسباب العميقة لوجدنا أن التقدم الصناعى والتجارة العالمية هما اللذان أديا إلى وقوع الحرب العالمية الأولى، كما أن الاختراعات التى وضعت فى أيدينا قوة تدمير هائلة هى التى جعلت الحرب ذات طابع مدمر جعل الغالب والمغلوب على السواء محطمين لمدة لا يرى المرء نهايتها» (١٩٥).

فإن حضارة الإسلام، وما تتميز به من التوفيق بين متطلبات الروح والجسد وما تقيمه من انسجام بين العقل والنفس، وتوازن بين الماديات والمعنويات، فهى بهذا تضع المنهج الصحيح لقيادة الشعوب المتمدينة فى توازن متكامل فى جانبى الحياة الروحية والمادية، وذلك لتحقيق الغاية التى تنشدها الإنسانية والمتمثلة فى السعادة والسلام والأمن الإنسانى فى أرجاء العالم ونواحيه المختلفة، والإسلام كمنهج إلهى، وكونه آخر الرسالات السماوية، فهو السبيل الوحيد لقيادة الحضارة الإنسانية عموما. والله تعالى يقول: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ... (١١٠) ﴾ [آل عمران].

فلا يجوز أن يكون مكان هذه الأمة إلا فى مقدمة الركب لهداية البشرية إلى طريق السعادة الحقيقية، وتوفير الأمن والطمأنينة لهم، بما تحمل من مثل عليا وقيم اجتماعية وأخلاق رفيعة، كلها ترجع إلى عقيدة راسخة ثابتة هى الإيمان بالله تعالى، ربا للكون كله ولا رب سواه، الذى وضع لنا المنهج الكامل ودستور الحياة المتمثل فى كتابه الكريم «الذى يهدى إلى التى هى أحسن »والتى هى أقوم.

وزبدة القول لبناء الحضارة الإسلامية ولمواجهة التحدى الحضارى المادى والعلمانى أن نلخص تلك الوسائل فى ما يلى(١٩٦):

١- التوافق بين الروح والمادة، واتخاذ الإيمان أساسا لتحمل الشدائد فى سبيل الله تعالى، ونهضة الإسلام لقيادة العالم تأتى من قوة رسالته الروحية والحياة المعنوية التى تزداد فى أوربا كل يوم إفلاسا، وقد شهد على ذلك شاهد من أهلها.

٢- الاستعـداد والتنظيم العلمى: وأساس ذلك هو التربية والتعليم على أصول الثقافة الإسلامية، وإيجاد منهج متكامل وشامل لسلم التعليم داخل المجتمع الإسلامى، فلا نقتصر على إدخال العلوم الحديثة فقط، بل يجب علينا أن نسير فى تطبيق التجارب العلمية ووضع الطريق الصحيح لها بما يتفق وروح الإسلام ومنهجه الأخلاقى والتشريعى، وليس هذا فحسب بل يجب أن نهتم باستقلالنا الفكرى وحرية البحث العلمى وإحياء تراثنا العربى والإسلامى، الذى أصبحنا عالة فى دراسته على ما وضعه علماء الغرب من المستشرقين وغيرهم، الذين أصبحوا المرشدين والموجهين لنا فى أخص علومنا ومبادئنا.

٣- الاعتماد على الله تعالى وإعادة الثقة بالنفس: فمن أوليات وبديهيات النهوض بالحضارة الإسلامية هو تخلصنا من الوهم واليأس المسيطر على نفوسنا، والاعتماد على النفس وإعادة الثقة بها ورفع الهمة وصدق العزيمة والتوجه بإخلاص إلى الله تعالى فى شتى أعمالنا وتصرفاتنا لننال رضاه وعونه.

٤- إعداد القوة الحربية والتقنية: لا لتكون وسيلة للعدوان وإنما لتكون وسيلة للتوازن الذى يكفل سعادة المجتمع البشرى وتحقيق الرخاء والخير له، وحينئذ تتغير نظرته إلى ما هو عليه من حضارة يرى زيفها وقد استبد به القلق والخوف، والتشاؤم من هول ما تفاجئه به القوة المادية لأمة أو لشعب يريد أن يبسط سلطانه عليه ويوجهه إلى ما يحقق له مزيدا من شدة البأس والتسلط والاستغلال، وهذا يقتضى أن نحرر أنفسنا من الاعتماد على أوربا فى هذا المجال الخطير، ويجب علينا أن نحاول الاستغناء بشتى الوسائل الممكنة والطرق المتاحة عن الصناعة الأوربية فى هذا المجال بالخصوص، والتى تطوق بها رقابنا، ولابد للمسلمين - فضلا عن ذلك - من إعداد جيش قوى مدرب على أرقى وأحدث المستويات العلمية، وليس هذا فحسب بل يجب أن يكون مجهزا بالأسلحة المحلية، لكى لا يحتاج إلى الاستدانة من الغرب فى مثل هذه الأمور ذات الأهمية الكبيرة فى الإستراتيجية العسكرية المعاصرة.

يقول الأستاذ أبو الحسن الندوى: « وبالاستعداد الروحى والاستعداد الصناعى والحربى والاستقلال التعليمى ينهض العالم الإسلامى، ويؤدى رسالته وينقذ العالم من الانهيار الذى يهدده» (١٩٧).

مصادر ومراجع الفصل الثانى

١- لسان العرب، ص ٢٧١ - ٢٧٢، جـ ٥.

٢- قسطنطين زريق - فى معركة الحضـارة - ص ٢٧، طبعة ثالثة، دار العلم للملايين، سنة ١٩٧٧م، بيروت.

٣- ول ديورانت - قصـة الحضارة - الجزء الأول، ص ٥، طبعـة ثالثة، سنة ١٩٦٥م، ترجمة زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة.

٤- قسطنطين زريق - المصدر السابق - ص ٢٨.

٥- ابن خلدون - المقـدمة - ص ٥٧٩، جـ ٢، طبـعة ثانيـة، تحقيـق على عبـدالواحد وافى، لجنة البيان العربى، القاهرة.

٦- ابن خلدون - المقدمة - ص ٦٥٨، جـ ٢.

٧- ابن خلدون - المقدمة - ص ٥٧٨ - ٥٧٩، جـ ٢.

٨- ابن خلدون - المقدمة - ص ٥٨٤، جـ ٢.

٩- ابن خلدون - المقدمة - ص ٥٨٨، جـ ٢.

١٠- ابن خلدون - المقدمة - ص ٥٨٩، جـ ٢.

١١- قسطنطين زريق - المصدر السابق - ص ٣٠ - ٣١.

١٢- محـمد محمـد حسين - الإسلام والحضـارة الغربية - ص ٩، طبعـة ثانية، دار الفتح، سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، بيروت.

١٣- قسطنطين زريق - المصدر السابق - ص ٣١.

١٤- ابن خلدون - المقدمة - ص ٥٨٣، جـ ٢.

١٥- قسطنطين زريق - المصدر السابق - ص ٣١ - ٣٢.

١٦- دائرة معارف القرن العشرين، ص ٥٥٣، جـ ٨.

١٧- لسان العرب، ص ٣٦٢-٣٦٣، جـ ١٠، أيضا، القاموس المحيط ص ١٢١، جـ ٣

١٨- الزمخشرى - أساس البلاغة - ص ٧٤.

١٩- الزبيدى - تاج العروس - ص ٥٣، جـ ٦، وأيضا، الزمخشرى - أساس البلاغة، ص ٧٤.

٢٠- انظر المصادر اللغوية السابقة - نفس الموضع.

٢١- جميل صليبا - المعجم الفلسفى - ص ٣٧٨،جـ ١، دار الكتاب اللبنانى، سنة ١٩٧٨م، بيروت.

٢٢- سميح عاطف الزين - الثقافة والثقافة الإسلامية - ص ٣١ - طبعة ثانية دار الكتاب اللبنانى (بيروت)، دار الكتاب المصرى (القاهرة)، سنة ١٩٧٩م.

٢٣- سميح عاطف الزين - المصدر السابق، ص ٣٢.

٢٤- مالك بن نبى - مشكلة الثقافة - ص ٢٨، طبعة ثانية، دار الفكر، سنة ١٣٩١هـ ١٩٧١م، بيروت.

٢٥- مالك بن نبى - مشكلة الثقافة - ص ٣٠، وأيضا، قسطنطين زريق، المصدر السابق، ص ٣٣.

٢٦- ايكة هولتكرانس - قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور،ص ١٤٣، ترجمة محمد الجوهرى، طبعة ثالثة، دار المعارف، سنة ١٩٧٣، القاهرة.

٢٧- رالف لنتون - الأنثروبولوچيا وأزمة العالم الحديث،ص ١٤٢،ترجمة عبدالملك الناشف، المكتبة العصرية (صيدا) سنة ١٩٦٧م، لبنان.

٢٨- قسطنطين زريق - المصدر السابق - ص ٣٤- ٣٥.

٢٩- محمد الجوهرى - الأنثروبولوچيا (أسس نظرية وتطبيقات عملية) ص ٦٤-٦٥، طبعة أولى،دار الكتاب للتوزيع، سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، القاهرة.

٣٠- قسطنطين زريق - المصدر السابق،ص ٣٣.

٣١- هولتكرانس - قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور،ص ١٤٣-١٤٤.

٣٢- هولتكرانس - المصدر السابق - ص ١٤٣.

٣٣- رالف لنتون - المصدر السابق - ص ١٧٦.

٣٤- محمد الجوهرى - المصدر السابق - ص ٦٣-٦٤.

٣٥- محمد الجوهرى - المصدر السابق ٦٤.

٣٦- هولتكرانس - المصدر السابق - ص ١٧٨.

٣٧- هولتكرانس - نفس المصدر والموضع.

٣٨- هولتكرانس - المصدر السابق - ص ١٧٩.

٣٩- هولتكرانس - المصدر السابق - ص ١٨٠.

٤٠- هولتكرانس - المصدر - السابق - ص ١٨١.

٤١- الذى ظهر فى عام ١٩١٨م، وترجمه إلى العربية أحمد الشيبانى تحت عنوان: «انحدارالحضارة الغربية» أو تدهور الحضارة الغربية، وقال عنه«كولن ولسون»: إنه سيظل أشد الكتب أهمية فى القرن العشرين. انظر كتابه «سقوط الحضارة» ١٤٠، ترجمة أنيس زكى حسن، طبعة ثانية، دار الآداب، سنة ١٩٧١، بيروت.

٤٢- كولين ولسن - سقوط الحضارة - ص ١٤٨.

٤٣- هولتكرانس - المصدر السابق -ص ١٨١.

٤٤- هولتكرانس - المصدر السابق - ص ١٨٣.

٤٥- قسطنطين زريق - المصدر السابق - ص ٣٥.

٤٦- جميل صليبا - المعجم الفلسفى - ص ٣٧٨-٣٧٩، جـ ١، وجاء فى إعلان مكسيكو (يوليو أغسطس ١٩٨٢م): «إن الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن ينظر إليها اليوم على أنها جماع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التى تميز مجتمعا بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وهى تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات». انظر مجلة العربى، ص ٨-٩، العدد ٢٨٨ سنة هـ - ١٩٨٢م.

٤٧- جميل صليبا - المصدر السابق - ص ٤٧٦-٤٧٧، جـ ١.

٤٨- محمد محمد حسين - الإسلام والحضارة الغربية - ص ١١.

٤٩- محمد محمد حسين - المصدر السابق -ص ١٢.

٥٠- ابن خلدون - المقدمة - ص ٦٢٠، جـ ٢.

٥١- أرنولد توينبى - مختصر دراسة للتاريخ - ص ١١٢، جـ ١، ترجمة محمد فؤاد شبل، مراجعة محمد شفيق غربال، طبعة ثانية، ١٩٦٦م. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٥٢- ابن خلدون - المقدمة - نفس الموضع السابق.

٥٣- عن محمد غلاب - نظرات استشراقية في الإسلام - ص ٦٠،دار الكاتب العربى، القاهرة. ونجد هذا الرأى عند المؤرخ الإنجليزى المعاصر«آرنولدتوينبى» الذى يشبه صلة المجتمع الأوربى بالمجتمع الهيلنى، بالصلة بين الابن بالأب، انظر كتابه «مختصر دراسة للتاريخ» ص١٩،جـ ١.

٥٤- محمد إقبال - تجديد التفكير الدينى فى الإسلام - ص ١٤٩-١٥٠، طبعة ثانية، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٦٨م، القاهرة. وقارن أنور الجندى - أصول الثقافة العربية - ص ١٧٣-١٧٤، دار المعرفة، ١٩٧١م، القاهرة.

٥٥- هـ . ج. ولز - معالم تاريخ الانسانية - ص ٨٢٨. جـ ٣، طبعة ثالثة، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، سنة ١٩٧٢م، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٥٦- عبد الرحمن بدوى - دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى - ص ٥، طبعة ثالثة، سنة١٩٧٩م، وكالة المطبوعات (الكويت) دار العلم (بيروت).

٥٧- أبو الأعلى المودودى - موجز تجديد الدين وإحيائه - ص ١٥٨-١٥٩، طبعة ثانية، دار الفكر الحديث، سنة١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م، بيروت.

٥٨- المودودى - المصدر السابق - ١٦٠-١٦١.

٥٩- المودودى - المصدر السابق - ١٦١.

٦٠- المودودى - نفس المصدر والموضع.

٦١- أنور الجندى - أصول الثقافة العربية - ص ١٩٣.

٦٢- أليكس كاريل - الإنسان ذلك المجهول - ص٤٠، ترجمة شفيق أسعد فريد- طبعة ثالثة، مكتبة المعارف، سنة ١٩٨٠، بيروت.

٦٣- أليكس كاريل - المصدر السابق - ص ٣٥٤.

٦٤- أليكس كاريل - المصدر السابق-ص٣٥٣- ٣٥٥.

٦٥- أليكس كاريل - المصدر السابق - ص٣٥.

٦٦- أليكس كاريل - المصدر السابق ص ٤٠.

٦٧- انظر فى هذا وغيره - مجلة الأزهر - ص ٢٣٢ وما بعدها، المجلد السابع.

٦٨- وهبة الزحيلى - نظام الإسلام - ص ٤٣٦، طبعة أولى، منشورات جامعة بنغازى، سنة ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤.

٦٩- مصطفى السباعى - من روائع حضارتنا - ص ٣٠، طبعة ثانية دار الإرشاد، سنة ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م، بيروت.

٧٠- أبو الأعلى المودودى - الحضارة الإسلامية - ص ٧٢، طبعة ثانية، ترجمة محمد عاصم الحداد، الدار العربية، سنة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م، بيروت.

٧١ ـ وهبة الزحيلى ـ نظام الإسلام ـ ص ٤٤١.

٧٢ ـ أنور الجندى ـ أصول الثقافة العربية ـ ص ٧٠.

٧٣ ـ مصطفى السباعى ـ من روائع حضارتنا ـ ص ٣٢١١.

٧٤ ـ أنور الجندى ـ أصول الثقافة العربية، ص ٧١.

٧٥ ـ مجلة الأزهر ـ ص ٢٢٢، مجلد (١٨).

٧٦ ـ مجلة الأزهر ـ ص ٣٠٤، مجلد (١٨).

٧٧ ـ مجلة الأزهر، ص ٣٠٥، مجلد (١٨).

٧٨ ـ مصطفى السباعى ـ من روائع حضارتنا ـ ص ٣٢.

٧٩ ـ المودودى ـ الحضارة الإسلامية ـ ص ٤٦ ـ ٤٧، وأيضا، الحضارة الإسلامية، للأمير شكيب أرسلان،، ص ١٠٦ وما بعدها ضمن كتاب «حاضر العالم الإسلامى» للكاتب الأمريكى «لوتروب ستودارد» ترجمة عجاج نويهض ـ الجزء الأول. طبعة ثالثة، دار الفكر، سنة ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١م، بيروت.

٨٠ ـ وهبة الزحيلى ـ نظام الإسلام ـ ص ٤٤٩.

٨١ ـ مالك بن نبى ـ مشكلة الثقافة ـ ص ١٨٢، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨.

٨٢ ـ مالك بن نبى ـ شروط النهضة ـ ص ٥٩، طبعة ثالثة، سنة ١٩٦٩م، ترجمة عمر كامل مسقاوى وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت.

٨٣ ـ عبد الحميد عنتر ـ أسباب تأخر المسلمين فى العصر الحديث ـ مجلة الأزهر ـ ص ١٥٤ ـ ١٥٥، مجلد (١٩).

٨٤ ـ مجلة الأزهر ـ ص ٥٠٧، مجلد (١٩).

٨٥ ـ مجلة الأزهر، ص ٥٠٨، مجلد (١٩).

٨٦ ـ وهبة الزحيلى ـ نظام الإسلام ـ ص ٤٦٦، وأيضا ، أبو الحسن الندوى ـ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ـ ص ١٣٥، طبعة سادسة، دار الكتاب العربى، سنة ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥م، بيروت.

٨٧ ـ الأمير شكيب أرسلان ـ لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ ص ٧٥، طبعة ثانية، دار مكتبة الحياة، بيروت.

٨٨ ـ مجلة الأزهر ـ ص ٦٠٠، مجلد (١٩).

٨٩ ـ شكيب أرسلان ـ لماذا تأخر المسلمون ـ ص ١٤١.

٩٠ ـ شكيب أرسلان ـ لماذا تأخر المسلمون ـ ص ١٤٢.

٩١ـ مجلة الأزهر، ص ٦٠٠، مجلد (١٩).

٩٢ ـ شكيب أرسلان ـ لماذا تأخر المسلمون ـ ص ٤١، وقارن جوستاف لوبون فى كتابه: «حضارة العرب»، ص ٦٠٤ وما بعدها، ترجمة عادل زعيتر، طبعة رابعة سنة ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٤م ،عيسى البابى الحلبى، القاهرة، حيث يقول: إن الدين الذى جاء به محمد (ﷺ) هوعلى رأس العوامل التى صنعت الحضارة الإسلامية.

٩٣ ـ شكيب أرسلان ـ المصدر السابق ـ ص ٤٢.

٩٤ ـ شكيب أرسلان ـ المصدر السابق ـ ص ٤٥.

٩٥ ـ شكيب أرسلان ـ المصدر السابق ـ ص ٤٧، وأيضا. أبو الحسن الندوى ـ ماذا خسر العالم ـ ص ١٣٠ ـ ١٣١.

٩٦ ـ شكيب أرسلان ـ المصدر السابق ـ ص ٢٧٥ ـ، وقارن ـ جوستاف لوبون ـ حضارة العرب ـ ص ٦٠٢.

٩٧ ـ وهبة الزحيلى ـ نظام الإسلام ـ ص ٤٦٤. وأيضا، الندوى ـ المصدر السابق، ص ١٤٨.

٩٨ ـ شكيب أرسلان ـ المصدر السابق ـ ص ٦٦.

٩٩ ـ محمد فريد وجدى ـ الإسلام فى عصر العلم ـ ص ٦٦٢.

١٠٠ ـ محمد محمد حسين ـ الإسلام والحضارة الغربية ـ ص ١٢.

١٠١ ـ محمد محمد حسين ـ المصدر السابق ـ ص ١٣.

١٠٢ ـ أبو الحسن الندوى ـ الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية فى الأقطار الإسلامية ـ ص ١٣، ٣٩. طبعة ثانية، دار الندوة، ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٨م، بيروت.

١٠٣ ـ محمد محمد حسين ـ الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ـ ص ٢٢٥، جـ١، طبعة خاصة، دار الإرشاد، سنة ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٧٠م، بيروت.

١٠٤ ـ الزركلى ـ الأعلام ـ ص ٢٩، جـ ٣، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، سنة ١٩٧٩م، بيروت.

١٠٥ ـ انظر فى سيرته ومنهجه ـ أحمد أمين ـ زعماء الإصلاح فى العصر الحديث ـ ص ١٤٦ ـ ١٨٣، دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

١٠٦ ـ الزركلى ـ الأعلام ـ ص ٣٢٧، جـ ٢، (انظر الهامش).

١٠٧ ـ محمد البهى ـ الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر (مشكلات الأسرة والتكافل) ص ٣٩ ـ ٤٠، المكتبة العصرية، سنة ١٩٦٧م، بيروت.

١٠٨ ـ يوسف القرضاوى ـ الحلول المستوردة ـ ص ٢٢ وما بعدها، مؤسسة الرسالة، سنة ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١م، بيروت.

١٠٩ ـ عمر فروخ ومصطفى خالدى ـ التبشير والاستعمار ـ ص ٥٧، طبعة خامسة، سنة ١٩٧٣م.

١١٠ ـ يوسف القرضاوى ـ الحلول المستوردة ـ ص ٢٥.

١١١ ـ عمر فروخ ـ التبشير والاستعمار ـ ص ٣١٢.

١١٢ ـ محمد البهى ـ الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ـ ص ٤٣ وما بعدها، طبعة تاسعة، مكتبة وهبه، سنة ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨١م، القاهرة.

١١٣ ـ محمد البهى ـ الفكر الإسلامى الحديث ـ ص ٥٢ ـ ٥٣.

١١٤ ـ محمد البهى ـ الفكر الإسلامى الحديث ـ ص ٥٣ ـ ٥٤.

١١٥ ـ عن محمد محمد حسين ـ الاتجاهات الوطنية ـ ص ٢١٦ ـ ٢١٧، جـ ٢.

١١٦ ـ محمد محمد حسين ـ المصدر السابق ـ ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥، جـ ١.

١١٧ ـ يوسف القرضاوى ـ الحلول المستوردة ـ ص ٢٣.

١١٨ ـ محمد محمد حسين ـ المصدر السابق ـ ص ٢٩٣، جـ ١.

١١٩ ـ محمد البهى ـ الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر ـ ص ٦٥ ـ ٦٦، (انظر الهامش).

١٢٠ ـ سيد عويس ـ المفهوم العام للمرأة المصرية المعاصرة ـ ص ٨٠، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثانى عشر، العدد الثانى والثالث، سبتمبر ١٩٧٥م، القاهرة.

١٢١ ـ سيد عويس ـ المصدر السابق ـ ص ٨٤.

١٢٢ ـ محمد فريد وجدى ـ الإسلام فى عصر العلم ـ ص ٦٦٢.

١٢٣ ـ فرج أحمد فرج ـ علم النفس وقضايا المرأة ـ ص ١٥٠ ـ ١٥١، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثانى عشر، العدد الثانى والثالث، سبتمبر ١٩٧٥م، القاهرة.

١٢٤ ـ انظر بحث على حسن فهمى «العلاقة بين دور المرأة المصرية فى التنمية وتطور التشريعات الخاصة بالأسرة فى مصر» ص ٩٤، المجلة الاجتماعية القومية، العدد (١ ـ ٣) المجلد الرابع عشر، سنة ١٩٧٧م، القاهرة.

١٢٥ ـ على حسن فهمى ـ المصدر السابق ـ ص ٩٤.

١٢٦ ـ على حسن فهمى ـ المصدر السابق ـ ص ٩٥.

١٢٧ ـ إميلى فارس إبراهيم ـ الحركة النسائية اللبنانية ـ صر ١٠، ١٢، دار الثقافة، بيروت.

١٢٨ ـ إميلى فارس إبراهيم ـ المصدر السابق ـ ص ١٤ ـ ١٥.

١٢٩ ـ إميلى فارس إبراهيم ـ المصدر السابق ـ ص ٢٩٣، جـ ١.

١٣٠ ـ محمد محمد حسين ـ الاتجاهات الوطنية ـ ص ٢٩٤، جـ ١.

١٣١ ـ محمد محمد حسين ـ المصدر السابق ـ ص ٢٩٤، جـ ١، أيضا، أنور الجندى ـ الفكر العربى المعاصر ـ ص ١١٨، مطبعة الرسالة، القاهرة.

١٣٢ ـ نور الدين عتر ـ ماذا عن المرأة ـ ص ٣٩، طبعة رابعة، دار الفكر، سنة ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨١م، دمشق.

١٣٣ ـ نور الدين عتر ـ ماذا عن المرأة ـ ص ١٦٠.

١٣٤ ـ نور الدين عتر ـ ماذا عن المرأة ـ ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

١٣٥ ـ نور الدين عتر ـ ماذا عن المرأة ـ ص ١٦٧ ـ ١٧٦.

١٣٦ ـ مجلة العربى ـ العدد (١٣٠)، ص ٢٥، سنة ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩م.

١٣٧ ـ مجلدة الأزهر ـ ص ٣٤٧ـ ٣٤٩، المجلد السابع.

١٣٨ ـ أحمد مشارى العدوانى ـ المرأة ـ مجلة عالم الفكر، ص ١١، المجلد السابع، العدد الأول، سنة ١٩٧٦م، الكويت.

١٣٩ ـ أحمد مشارى العدوانى ـ نفس المصدر والموضع.

١٤٠ ـ محمد فريد وجدى ـ الإسلام فى عصر العلم ـ ص ٧٣٥.

١٤١ ـ انظر فى مسألة اللباس ـ أبو الأعلى المودودى ـ الإسلام فى مواجهة التحديات المعاصرة ـ ص ١٥٣ وما بعدها، تعريب خليل أحمد الحامدى، طبعة ثالثة، سنة ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨م، دار القلم، بيروت.

١٤٢ ـ حسن الحمامى ـ الأزياء الشعبية وتقاليدها ـ ص ٣٤٧، منشورات وزارة الثقافة، سنة ١٩٧١م، دمشق.

١٤٣ ـ حسن الحمامى ـ المصدر السابق ـ ص ٣٤٨، وأيضا المودودى ـ المصدر السابق ـ ص ١٦٢.

١٤٤ ـ حسن الحمامى ـ المصدر السابق ـ ص ٣٤٩.

١٤٥ ـ حسن الحمامى ـ نفس المصدر والموضع.

١٤٦ ـ أبو الأعلى المودودى ـ المصدر السابق ـ ص ١٦٦.

١٤٧ ـ مصطفى السباعى ـ المرأة بين الفقه والقانون ـ ص ٢٠٩، طبعة ثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٤٨ ـ محمد محمد حسين ـ الاتجاهات الوطنية ـ ص ٢٦٣ ـ ٢٦٥، ج٢.

١٤٩ ـ طه حسين ـ مستقبل الثقافة ـ ص ٥٤، المجلد التاسع، طبعة أولى، دار الكتاب اللبنانى، سنة ١٩٧٣م، بيروت (ضمن الأعمال الكاملة).

١٥٠ ـ محمد البهى ـ الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر ـ ص ٢٢٣ وما بعدها.

١٥١ ـ أبو الأعلى المودودى ـ المصدر السابق ـ ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

١٥٢ ـ مالك بن نبى ـ إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الإسلامى الحديث ـ ص ٤٥، طبعة أولى، دار الإرشاد ـ سنة ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٨م، بيروت.

١٥٣ ـ محمد محمد حسين ـ الاتجاهات الوطنية ـ ص ٣١٢، جـ ١.

١٥٤ ـ على عبد الرسول ـ المبادئ الاقتصادية فى الإسلام ـ ص ٣١٧، طبعة ثانية، سنة ١٩٨٠م، دار الفكر العربى، القاهرة.

١٥٥ ـ مالك بن نبى ـ المسلم فى عالم الاقتصاد ـ ص ٤١، دار الفكر، سنة ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م، دمشق.

١٥٦ ـ على عبد الرسول ـ المصدر السابق ـ ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

١٥٧ ـ على عبد الرسول ـ المصدر السابق ـ ص ٢٢٠.

١٥٨ ـ على عبد الرسول ـ المصدر السابق ـ ص٢٢٧.

١٥٩ ـ انظر بحث محمود أبو السعود «هل يمكن إنشاء بنك إسلامى لا يقوم على الربا؟» منشور بكتاب محمد فتحى عثمان ـ الفكر الإسلامى والتطور ـ ص ٤٤٧ ـ ٤٥٢، طبعة ثانية، الدار الكويتية، سنة ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٩م، الكويت.

١٦٠ ـ منشور ضمن الكتاب السابق، ص ٤١٢ وما بعدها.

١٦١ ـ محمد فتحى عثمان ـ المصدر السابق ـ ص ٤٣٠ ـ ٤٣١.

١٦٢ ـ نداء الإسلام، ص ١١١، عن محمد عبد المنعم خفاجى ـ الإسلام ونظريته الاقتصادية ـ ص ١٤٦، طبعة أولى، دار الكتاب اللبنانى، سنة ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣م، بيروت.

١٦٣ ـ محمد عبد المنعم خفاجى ـ المصدر السابق ـ ص ١٤٧.

١٦٤ ـ محمد عبد المنعم خفاجى ـ المصدر السابق ـ ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

١٦٥ ـ مالك بن نبى ـ المسلم فى عالم الاقتصاد ـ ص ٤٢.

١٦٦ ـ على عبد الرسول ـ المصدر السابق ـ ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ (انظر الهامش).

١٦٧ ـ على عبد الرسول ـ المصدر السابق ـ ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

١٦٨ ـ على عبد الرسول ـ المصدر السابق ـ ص ٦٥.

١٦٩ ـ مالك بن نبى ـ المسلم فى عالم الاقتصاد ـ ص ٧.

١٧٠ ـ مالك بن نبى ـ المسلم فى عالم الاقتصاد ـ ص ٨.

١٧١ ـ حسن إبراهيم حسن وعلى إبراهيم حسن ـ النظم الإسلامية ـ ص ٢٧٩ ـ ٢٩٠، طبعة رابعة، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٧٠م، القاهرة.

١٧٢ ـ حسن إبراهيم حسن ـ النظم الإسلامية ـ ص ٢٩١، وانظر عبد المنعم ماجد، تاريخ الحضارة الإسلامية ـ ص ٤٦، طبعة ثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٧٢م، القاهرة.

١٧٣ ـ حسن إبراهيم حسن ـ النظم الإسلامية ـ ص ٢٩٥. وأيضا، عبد المنعم ماجد ـ المصدر السابق ـ ص ٤٨.

١٧٤ ـ عبد العزيز بديوى ـ بحوث فى قواعد المرافعات والقضاء فى الإسلام ـ ص ١٢٧، ١٣١، دار الفكر العربى، سنة ١٩٧٨م، القاهرة.

١٧٥ ـ على على سليمان «خطوة رائدة نحو تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فى الجمهورية العربية الليبية»، ص ٤٦ ـ ٥٨، طبعة أولى، دار الفنون ـ دار الفتح ـ بيروت، دار التراث العربى ليبيا ـ سنة ١٩٧٢م ـ ١٣٩٢ هـ.

١٧٦ ـ انظر تفاصيل ذلك، عبد المنعم جيرة ـ التنظيم القضائى فى ليبيا، ص ٥٣ وما بعدها، سنة ١٩٧٣م، منشورات جامعة بنغازى. وأيضا محمود القاضى ـ النظام القضائى والحركة التشريعية فى ليبيا ـ ص ٥١ وما بعدها، سنة ١٩٦١م معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة.

١٧٧ ـ الجريدة الرسمية، ص ٧٥٥، عدد ٢٢ سنة ١٩٨٢م.

١٧٨ ـ أبو الحسن الندوى ـ الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ـ ص ١٧٣.

١٧٩ ـ ألبرت اشفيتسر ـ فلسفة الحضارة ـ ص ١٠٦ وما بعدها، ترجمة عبد الرحمن بدوى، طبعة ثانية، دار الأندلس، سنة ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠م، بيروت.

١٨٠ ـ رالف لنتون ـ شجرة الحضارة ـ ص ٧٣، جـ ١، ترجمة أحمد فخرى، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٥٨م، القاهرة.

١٨١ ـ رالف لنتون ـ شجرة الحضارة ـ ص ٢٧٤، جـ ١.

١٨٢ ـ رالف لنتون ـ شجرة الحضارة ـ ص ٧٥، جـ ١.

١٨٣ ـ اشفيتسر ـ فلسفة الحضارة ـ ص ١١٢ وما بعدها.

١٨٤ ـ رالف لنتون ـ شجرة الحضارة ـ ص ٨٠، جـ ١.

١٨٥ ـ مالك بن نبى ـ شروط النهضة ـ ص ٦١.

١٨٦ ـ محمد فريد وجدى ـ الإسلام فى عصر العلم ـ ص ٦٩٥.

١٨٧ ـ محمد أحمد الغمراوى ـ الإسلام فى عصر العلم ـ ص ١٨، إعداد أحمد عبد السلام الكردانى، طبعة أولى، سنة ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣م، دار الإنسان، القاهرة.

١٨٨ ـ محمد أحمد الغمراوى ـ الإسلام فى عصر العلم ـ ص ١٨ ـ ١٩، وقارن محمد الغزالى، ظلام من الغرب ـ ص ١٤١، ١٦٢، ١٦٤، وفيه إشارة إلى المعاهد الأجنبية وهدفها فى فصل الدين عن مناهج التعليم.

١٨٩ ـ رالف لنتون ـ شجرة الحضارة ـ ص ٨٨، جـ ١.

١٩٠ ـ اشفيتسر ـ فلسفة الحضارة ـ ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

١٩١ ـ مالك بن نبى ـ شروط النهضة ـ ص ٣٣.

١٩٢ ـ رالف لنتون ـ شجرة الحضارة ـ ص ٨٩، جـ ١.

١٩٣ ـ خير الدين التونسى ـ أقوم المسالك فى معرفة الممالك ـ ص ١٨٥، تحقيق المنصف الشنوفى، طبعة ثانية، الدار التونسية، ١٩٧٢م، تونس.

١٩٤ ـ شكيب أرسلان ـ لماذا تأخر المسلمون ـ ص ١٦٣.

١٩٥ ـ اشفيتسز ـ فلسفة الحضارة ـ ص ١٠٠.

١٩٦ ـ وهبة الزحيلى ـ نظام الإسلام، ص ٤٨٢ ـ ٤٨٣ ـ وأيضا أبو الحسن الندوى ـ ماذا خسر العالم ـ ص ٢٧٠ ـ ٢٧٧، طبعة سادسة، دار الكتاب العربى، سنة ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥م، بيروت.

١٩٧ ـ أبو الحسن الندوى ـ المصدر السابق ـ ص ٢٧٧.

الفصل الثالث

مجالات التحدى المعاصر الذى يواجه الإسلام

تمهيد:

إن حركة التحديات التى يواجهها الإسلام اليوم، والتى تقوم على أساس من إثارة الشبهات والشكوك، والمغالطات الجدلية، وتؤدى دورا خطيرا فى حلبة الصراع الفكرى (أو ما يسمى بالغزو الفكرى والثقافى).

وهذا الميدان هو أخطر الميادين التى قام فيها الصراع بين الإسلام والغرب حديثا، وما واجهه من الحضارات والثقافات السابقة قديما.

ومن هنا كان سلاح الفكر والثقافة يعد أقوى الأسلحة وأبلغها أثرا فى مواجهة القوة المعادية للإسلام والعروبة.

وهذا هو الخط الإستراتيجى للدفاع الثقافى والعلمى، الذى يوازى ويكمل خط الدفاع بالقوة العسكرية، غير أن الأمر هنا آكد وألزم، ثم هو سابق ولاحق.

ولقد واجه الإسلام تحديات كثيرة ومختلفة منذ ظهوره فى الجزيرة العربية مع بداية القرن السابع الميلادى، وما زال أمره كذلك إلى يومنا هذا، وسيظل هكذا حتى يرث الله تعالى الأرض وما عليها.

ومع أن هذه التحديات متعددة الجوانب ومختلفة المصادر.. كما كانت عليه فى السابق.

والآن فى عصرنا الحاضر هى كذلك، فلا تختلف عما كانت عليه قديما، إلا فى كونها تلبس رداء المنهج العلمى، أو ترتدى الزى الحضارى، وهذان الثوبان قد أضفيا عليها ما يسمونه بالعصرية والتمدن، مما جعلها ذات تأثير كبير على نفوس المسلمين.

ويلاحظ أن هدف هذه التحديات واحد فى كل زمان ومكان، وغايتها مشتركة فى هدم الإسلام ومحوه من نفوس الناس، فهناك تحديات تاريخية، وعقدية، وأخلاقية، وعلمية، وتشريعية، وغيرها، تولى إثارتها والترويج لها، جهات وأشخاص متعددة

ومختلفة الاتجاهات والأفكار. ولكنهـا التقت فى هذا الموضع لأجل غاية واحدة وهدف مشترك.

فصدر بعضهـا من رجال السياسة الأوربية المستعمـرين، وظهر البعض الآخر من أشخـاص ملأ الحقـد نفوسـهم على الإسلام، ومنهم كتـاب ورجال الدين المسـيحى أو اليـهودى «حـسدا من عند أنفـسهم»، والـبعض كـتب عن جهل بالإسـلام فضـلا عن التعصب الدينى والمذهبى.

وجاء أغلب هذه التحديات على لسان وأقلام مـا يسمون بالمستشرقين، وإخوانهم فى الغرض والهدف والذين يسمون بالمبشـرين، الذين التقت رسالتهم حول ذلك الهدف الذى يسعى إليـه الاستـعمار العـسكرى، ومن هنا توحدت جـهودهم لإخضـاع العالم العربى والإسـلامى لنفوذ الغـرب السياسى والاقـتصادى، وقـد تم لهم ما أرادوا، وهنا يكمن الخطر بالأمة الإسلامـية فكانت القضية الرئيسيـة لمنهج الإسلام الفكرى فى إيجاد الردود الحاسمة والصـالحة لتقف وتصمد ضد هذه التحـديات، إن لم تقض عليها، هذا من جهـة، ومن جهة أخـرى وضع منهج تربوى تعليمى، لإيجـاد سياج علمى لحـماية الناشئة من الوقوع فى تلك المغالطات الفكرية التى تمثلها هذه التحديات. والعالم العربى الإسلامى، حتى بعـد أن تخلص من الاستعمار المادى وتحـديه العسكرى، لا يزال يموج فى خضم هذا الصراع الذى تشعبت منابعه، وتعددت وسائله، ولعل ذلك ناتج عن تلك البقـية المتمـثلة فى احتلال فلسطين مـن قبل الصهـيونية العنصـرية، فيمـا يسمى بدولة «إسرائيل» الابن غـير الشـرعى للاستعـمار الغـربى، والطفل المدلل للشعـوب الأوربية والولايات المتحدة الأمريكية.

ولمعرفة الدواء يلزم الـطبيب أن يقف على مصدر الداء وموطـنه، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، يجب أن يتبع فى ذلك الطريق العلمى الصحيح الذى يؤدى إلى القضاء على المرض قضاءً مبرما لا عودة فيه، فكما تمثل حركة الصهيونية العالمية أهم روافد هذه التحديات، فإن لها مـصادر أخرى متشعبة أعالجـها فى هذا الموضع بشىء من الاختصار فضلا عن إعطاء فكرة عامة عن حركة اليهود فى العالم.وما يضعونه من مؤامرات لفساد العالم زيادة فى توضيح ما ذكرته عنهم فـى الفصل الثانى، وذلك ليقف الدارسون على ما يدبرونه من مؤامرات متعددة المنازع والأهداف لحـماية أنفسهم ولإسعاف الآخرين ممن لم يجتمعـوا وإياهم عليها وإنما الأمر صراع بين باطل نصبـوه وعبدوه، وحق أدبروا عنه وهجروه.

أولا: رجال السياسة المستعمرون:

وهم رأس المؤامرة التى تدبر لهـدم الإسلام ودعائمه، وأغلبـهم ممن كانوا يمثلون بلدانهم فى العالم العربى والإسلامى، وقد استخدموا كل أساليب المكر والدهاء ووسائل الإعلام والدعاية وأشعلوا نار الفتنة فى كل أطـراف المجتمع الإسلامى، ليلهوا المسلمين مرة واحدة، فلا يقدر بلد أن يساعد الآخر ولا يستطيع مجتمع مد يد العون إلى المجتمع الثانى أو يتـحد معـه إذا وقع ما يشكل خطرا عليهـما، بل جعلوهم ينشـغل كل واحد بنفسه وما ألم به من بلاء وفتن محلية واضطرابات داخلية.

ورجال السـياسة الأوربية كـانوا فى دخيلة نفوسـهم وحقيقـة أمرهم، على علم ويقين بأنهم غيـر قادرين على هدم أركان الإسلام بضـربة واحدة أو زعزعتـه من نفوس المسلمين بين عشيـة وضحاها، بل كانوا يعلمون أن هذه المؤامرة تحـتاج إلى إعداد العدة اللازمة، والوقت الطويل لتحقـيق هدفهم، فأخذوا على عاتقهم القيام بهـا وتسخير كل ما يوصلهم إلى غايتهم.

ولاعتقادهم بعظم المهمة، حـاولوا وفق منهجهم لهدم الإسلام على طول المدى، أن يثيروا الشـبهات، ويفتـحوا الثغرات، لإيجـاد نوع من الجدل والشك بين المسلمين، ومن ثم تفريقهم وتشتيت شملهم، ومن هذا تصـدع البناء الإسلامى وكادت تهوى كافة دعائمه التى يقوم عليها، حينئذ يسهل هدمه بمواصلة الطعن فيه بشتى الوسائل وإن طال الأمد.

وعلى ذلك الأصل المدبر لهدم الإسلام، الذى سار عليه الغـرب ورجال سياسته نتج عنه هذا الواقع المر للمـسلمين الذى جعلهم ذيلا للغـرب وحضارتـه. وبهذه الخطة طويلة النفس استطاع الاستعمار وأعـوانه، أن يربى أشخاصا لهم أجساد العرب ورءوس الاستعمار.

ولقد قام المفكر الجزائرى «مالك بن نبى» بتحليل هذا الموقف الاستعمارى وإتقانه فى إحكام القبـضة على العالم العـربى والإسلامى، وإجادته فى خلق جـيل من رجال السياسـة فى العالم الإسلامى يسيـرون وفق المنهج الذى يريده المستعمـر، ولأهمية هذا التحليل فـإننى سأقتـبس من كتاب هذا المفكر المسلـم ما فيه توضيـح خطة الاستعـمار المحكمة فى الهيمنة على السياسة فى العالم العربى والإسلامى.

فهو خير من تعرض لأمر الاستعمار (المخرج) المتقن لمسرحية «الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة» وربط هذا الموضوع باستفاضة تامة وتحليل ينبئ عن تصور كامل وتجربة

شخصية لما تعرض له العالم العربى والإسلامى من محاولات إخضاعه وفرض تبعيته لهيمنة وسيادة النظم الغربية.

ويبتدئ المفكر الجزائرى تحليله لهذه الظاهرة، بما يمكن أن يطلق عليه، محاولة إفراغ الشعب(*) من أفكارهم المجسدة فى نفوس النخبة من قادته ومفكريه، للنهم بما يريدون من أفكار تخدم مخططاتهم السياسية، ويمكن لتحقيق ذلك استخدام كافة الوسائل وأهمها وسائل القوة، غير أن محاولة إقصاء ما يسميه «ابن نبى» الفكرة المجسدة، سرعان ما يظهر أنها بقية حية فى ميدان المعركة «كفكرة مجردة» استقرت فى ضمير الشعب فيحاول فى هذه المرحلة استنتاج ما يمكنه من وضع تخطيط أكثر دقة، ومن هنا يبتدئ الصراع الفكرى على حقيقته.

ويقول المفكر الجزائرى عن هذه المرحلة: «إن الاستعمار سوف يجتهد فى هذا الفصل الجديد فى امتصاص القوى الواعية فى البلاد المستعمرة بأى طريقة ممكنة حتى لا تتعلق بفكرة مجردة، ومن البديهى أنه سيحاول أولا تعبئتها لحساب فكرة متجسدة حيث تصبح أقرب إليه منالا، لأنه يمكنه مقاومتها إما بوسائل القوة أو بوسائل الإغراء»(١).

ومما يساعد الاستعمار فى إحكام هذه الخطة استخدامه خريطة نفسية العالم الإسلامى - التى يقول عنها ابن نبى -: «إنها تجرى عليها التعديلات اللازمة فى كل يوم، يقوم بها رجال متخصصون مكلفون برصد الأفكار»(٢).

وهو يستخدم لغة «الفكرة المتجسدة» فى مستوى الطبقة المثقفة، فيقدم للمثقفين شعارات سياسية زائفة تسد منافذ إدراكهم إزاء الفكرة المجردة(٣)، وتجعل الناس (العامة) ينشغلون بترديدها ويلهون بالصياح بها، ومن هنا يحدث لهم إجهاض لقدرتهم على العمل المنتج، وتضيع الفكرة وحقيقتها البنائية فى بحر نمو غايته الجماهير.

وبهذا يحقق الاستعمار هدفين فى آن واحد، وهما إضعافنا أولا، وطمس إمكانية التصدى له بالفكرة الصحيحة ثانيا، ومن هنا يصل بحرص شديد على بقائنا، سوق تجارية لمنتجاته، ومصدر المواد الخام لصناعاته، فلا تزدهر منتجاتنا ولا تقام لنا مصانع، ولا تنشأ وسائل إنتاج، وبهذا تصبح مجتمعاتنا مغلوبة عاجزة، ترى نفسها مجبرة على الاعتماد الكلى فى معيشتها ومصدر رزقها على الغرب المستعمر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجعل منا دولا ذات مناطق نفوذ إستراتيجية، يمول منها قواته العسكرية لتضرب القوى المناهضة له، أو التى تنادى بطرده والخروج من تحت سيطرته، كما يحقق

(*) وسماها أيضا «باقتضاض الضمائر».

بذلك سهولة التنقل إلى الجهات الأخرى، ويسهل عليه تأمين الطريق إلى مواقعه المختلفة البعيدة عن موطنه الأصلي.

كما أن هذه المواقع «التى تسمى بالقواعد العسكرية» تحقق غرضا آخر أهم مما ذكرت، وقد أطلق عليه - المفكر الجزائرى - اسم «مانعة الصواعق» التى تجذب إليها صواعق الربع ساعة الأولى فى الحرب الذرية بعيدا عن مواطن السكان ومراكز الإنتاج فى الدول المستعمرة، فهو يشير إلى أن الحروب القديمة «الكلاسيكية» كانت تقول: «إن ربع الساعة الأخير هو الذى يقرر مصير الحرب». أما الآن فينبغى «أن نقول إن ربع الساعة الأولى هو الذى يقرر مصيرها»(٤) وذلك بفضل استخدام الطاقة الذرية فى المجال العسكرى وإنتاج الصواريخ ذات الرءوس النووية، والصواريخ العابرة للقارات، وغير ذلك من وسائل الحرب المدمرة التى لا تبقى ولا تذر بفضل التقدم العلمى الضخم فى وسائل الإنتاج الحربى وغير الحربى.

ويقول - بن نبى - لو صارحنا قادة السياسة الغربية عن إنشاء القواعد الحربية فى مختلف مناطق العالم «لفهمنا حينئذ الفهم الصحيح تلك العطايا من الدولارات التى توزعها أمريكا إلى بعض الحكومات الإفريقية والآسيوية مقابل إنشاء مانعات صواعق فى بلادها، إنها بلاد معدة بتلك العطايا لتصبح الهدف للمدفعية الذرية حينما تندلع الحرب»(٥).

ويستغل جهل الجماهير، ليكون له صداقات، أو كما يعبرون بلغة الحرب اتفاقات فى البلاد المستعمرة - على رأى بن نبى - يستخدم فيها المال ليعزل تلك الطبقة عن المجتمع، وبهذا يتمكن من توجيه هجمات فى الوقت المناسب(٦) على تلك الجهات الفكرية التى تريد أن تنهض وتكشف حقيقته، وتطالب بالاستقلال أو الإجلاء.

ويقسم المفكر الجزائرى - بن نبى - الأشكال السياسية فى بلدان مختلفة، أو بلد واحد خلال مراحل مختلفة من تطوره إلى قسمين:

الأول: السياسة التى تتمثل فى «أفكار مجردة» وهى تمثل السياسة فى الدول المتطورة، وتقوم على مبادئ ومقاييس وقواعد تحكم سيرها فى طريق الضمير الشعبى، وتحمل فى طبيعتها مبدأ الحماية الذاتية، ضد أى عامل أجنبى من شأنه أن يغير حركتها أو اتجاهها.

والثانى: السياسة التى تتمثل فى «أفكار مجسدة» فإنها تظهر فى البلدان التى لم تنل درجة معينة من التطور، أو التى سببت لها بعض الظروف نكسة فى التطور.

والفكرة المجردة - أحيانا - تحل فى شخص معين لتكون صورة سياسية خاصة، وهذه نتيجة لشذوذها عن المقاييس المنطقية العقلية، «تتشبث بفرد تتجسد فى ذاته فتتطور وتنمو وتنتظم طبقا لمصالحه الشخصية بحيث تصبح هذه المصالح تلقائيا، هى المبررات والدوافع والمقاييس لسياسة عاطفية»(7) ويضيف: إلا أنه قد يحدث أن ينتقل الأمر من فرد إلى مركب أفراد، ليصبح الحكم السياسى فى يد هذا الجهاز الآلى الذى أتقن الاستعمار تركيبه وصنعه، فيقول فى هذا الصدد: «قد يحدث أن يتنحى أو ينحى، ذلك الفرد ليحل محله كائن مركب، أو بعبارة أدق «مركب أفراد» يجمع بينهم اتصال عضوى(8). ويستعير - بن نبى - مصطلح «التوائم السيامية» (وهى التوائم التى تولد ملتصقة بعضو من أعضائها) من الطب ليعبر به عن هذا الكائن المركب.

وقد يحدث أن يكون موضع الاتصال عن طريق جهاز هضمى مشترك، يؤدى إلى وجود تضامن هضمى لهذا المركب، يقوم عليه دون ضير ولا ضرر من كون الرءوس المتصلة به ذات أفكار مختلفة، ما دام هذا الأمر لا يعطل عملية الهضم الواحدة، وألا يلزم «مركب الأفراد» التخلص من ذلك الرأس الذى يحصل فكرة مشوشة، وفصله عن جهازه الهضمى(9).

وهكذا يتحكم الاستعمار فى صنع هذا الجهاز الآلى، ويتقن تركيبه بدقة ليكون صالحا لتحويل أى فكرة تظهر فى البلاد المستعمرة إلى فكرة «متجسدة» قريبة المنال، ويكون له بالتالى خير وسيلة لمقاومة أى محاولة تظهر فى البلاد المستعمرة لتعديل وتصحيح نظمها السياسية، وهكذا يستطيع الاستعمار أن يتصرف فى رغبات ذلك الجهاز الهضمى القائم على السياسة العاطفية الشهوانية، لتبقى البلاد المستعمرة تحت تصرفه سياسيا واقتصاديا. وما يحدث فى البلاد الإفريقية والآسيوية يدل دلالة واضحة على هذه الحالات، فالأمعاء التى ركب عليها الاستعمار الرءوس الحاكمة تعطل النشاط الطبيعى فى الوطن(10). ولقد ساعد الاستعمار فى إحكام قبضته على هذه البلاد، ما له من خبرة عميقة عن نفسية الشعوب بصفة عامة، فمن الطريف فى هذا الصدد أن الاستعمار لعلمه بأن كل شعب مستعمر يحقد عليه، فإننا نجده يستخدم كلمة «استعمار» كأخطر سلاح فكرى، وأحكم فخ ثقافى ينصب للجماهير، فيقول - بن نبى -: «وما من خائن يدسه الاستعمار فى الجبهة التى تكافح فيها الشعوب المستعمرة إلا وكلمة «استعمار» هى التى تفتح له أبوابا مغلقة فى عواطف الجماهير»(11).

وقد استغل الاستعمار الميل الطبيعى فى نفسية تلك الشعوب إلى السهولة والأشياء المسهلة، وما انفطرت عليه من انجذاب وتعلق بالمغريات، إلى حتمية انزلاقها إلى وحل

السهولات المغرية، التى تلبى وتغـذى شهوات السياسة الهضمـية، عن طريق الشعارات الرائجة فى الأسواق السياسـية، فكلمات مثل الاستعمار، والإمبـريالية، وغيرها، تليق جدا لتشحيم المنحدر حتى يكون الانزلاق عليه سهلا وميسورا(١٢).

ويمضى - بن نبى - فى تحليل حقيقة الصراع الفكرى الذى يقوم به الاستعمار فى البلاد المستعمرة ولا يزال يجد أنصارا له بين من لم يفرقوا بين الثقافة والدين. ويرى أنه «يحسب حـسابا لكل أعـماله، وأقـواله، حتى لا ينفك الاتصـال بين مصـالح مركب الأفراد، وبين انفعالات الشعب، أى بين شهـوات البطون المؤثرة وبين الأوضاع العاطفية الواقعة تحت تأثيرها»(١٣).

وخطة الاستعمار الإستراتيجية، تقوم أساسا على المحافظة على هذا الاتصال عن طريق ضـرب كل قوة مـناهضة له، تحت أى راية تجـمـعت، وأن يحـول فى مخـتلف الظروف بينها وبين أن تتحد تحت راية أخرى أكثر تقـدمية وفعالية، ومن هنا يستطيع أن يحقق المنع بين الفكر والعمل السـياسى، ليبقى الأول غير مثـمر، والآخر أعمى. وهذا المنهج المحكم هو أسـاس الإستراتيـجية الاسـتعمارية الـتى يقوم عليهـا أى عمل داخل الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة(١٤).

ويشيـر - بن نبى - إلى أن الاستعمـار يستخدم طريقـة التجميـد، التى تتبع فى جبـيهات القتـال العسكرى، ويرى أن هذه الفكرة التى يتـبعها الاسـتعمار مـأخوذة عن الطريقة الإسبانية فى مصارعة الثيران، والتى يلوحون فيها بقطعة قماش أحمر فاقع أمام الثور الهائج فى حلبة المصارعة، فيزداد هيـجانه بذلك وبدلا من مهاجمة المصارع يندفع الثور تجاه المنديل الأحمر ويستمر على هذا الحال حتى تنهك قواه ويخر صريعا، وهذا ما يفعله الاستعـمار فى مناسبات معينة، فيلـوح بشىء يستفز به الشعب حتى يثيـر غضبه ويغرقه فيما يشبه بالحالة التنويمـيـة (غيبوبة) حيث يفقد توازنه وشعوره ويندفع دون إدراك لموقعه، يتـخبط خبط عشـواء، ويوجه ضرباته توجيهـا أعمى، حتى تضيع مـجهوداته سدى، ودون أن تصيب مقتلا من مصارعه الحقيقى الذى يلوح له بالمنديل الأحمر. وهو الاستعمار بطل الألعاب الإسبانية فى المجال السياسى(١٥).

ويصل المفكر الجزائرى - من هـذا الوضع الدرامى الذى يستنزف كل تضحـيات الشعب بالنفس والنفيس - إلى استنتاج جد غريب فى السـيكولوجية السياسية على حد تعبيـره، وهو «أن السياسة العاطفـية لا تجد مبرراتهـا فى كسبها ولكن فى خـسارتها»، ويمضى فى تحليل هذا الاسـتنتاج بقوله: «فكلمـا تقطعت أنفاس الثـور، ونزف دمه فى حلبة الصراع، يزداد هجومه على المنديل الأحمر، والاستعمار يجيد تشغيل هذا الجهاز،

حيث إنـه هو الذى ابتكره وركبـه، أو ركب فيـه بعض محركـاته، فهـو يعلم أن هذه المحركات ليست من مواهب ضمير، ولكن من خـصائص أمعاء، فهو يستمر، إذاً، فى التلويح بالمنديل الأحمر، حتى لا تكون للشعب المستعمر فرصة يتدارك فيها، ويفكر فى أمره، وأن ينظر إلى مـشكلاته بمنطق الفعاليـة، أى أن يضعها طبـقا للأسس السياسـية العلمية، هـكذا يجمد الاستعـمار القوات التى تناضل ضده، يجـمدها هكذا عند نقطة معينة وتحت راية معينة»[١٦].

وإذا حدث خطر مفاجئ للاستعمـار رغم احتياطاته وتوقعاته كلها، وعلى الرغم من شركائه الذين يشاركونه الأمر بحكم الإغراء أو بحكم البلادة. ويعبر المفكر الجزائرى عن ذلك، بصدور كتـاب أو مقالة نشرت أو حديث انتشـر ويتساءل عن كيفيـة مواجهة الاستعمار لهذا الخطر؟.

ويشيـر أولا، إلى أن هذا الأمر قد بلغ إلى علمه عن طريق مـراصده (وراداراته) الموزعة هنا وهنا، وقبل أن تصل إلى شعور الشعب المستعمر لأنه لا يملك جهازا تكون وظيفته تبليغ مثل هذه الأنباء، ويمثل له - بن نبى - «بالطبقة المثقفة الواعية» التى لا أثر لها فى هذا المجال. ومن هذه الإشارة بالخطر يسـتدل - بن نبى - على بداية فصل من فصول «الصراع الفكرى»[١٧].

ويتساءل - بن نبى - «هل لهذه الكلمـة - أى الصراع الفكرى - معنى فى البلاد المستـعمـرة، وهذه البلاد - كمـا يقول - تجـهل على العمـوم قيمـة الفكرة فى مصـير المجتـمعـات كما تجـهل دقة الخطط التى ترسم من أجل الـتحكم فى مصـير الشـعوب المتخلفة عن طريق أفكارها»[١٨] ويرى - بن نبى - فى موضع آخر - «أن القضية سواء كانت فى إطار اقتصـادى أو إطار اجتماعى أو إطار سياسى تتصـل بموقفنا نحن كأفراد. تتصل بموقفى كمـواطن أمام المشكلات. فإننى عاجز عن صياغـتها فكريا، وإذا صحت فكريا بصورة مـا فإننى عاجـز عن التصرف فى الإمكانيـات لحلها فعجـزى إذن مزدوج وليس عجزا بسيطا»[١٩].

والبلاد المستـعمرة لجهلها بحقـيقة الصراع الفكرى ووسائله وأهدافه تقـوم تلقائيا بتسجيل نتائجه السلبية، فيـقول بن نبى فى هذا المجال: «فحينما ترسل إلى الخارج بعثة من الطلاب للدراسة العليا، فقد قامت تلقائيا بعمل يتصل بالصراع الفكرى، ولكنها لا تعلم (أى البـلاد المستـعـمـرة) بالضـبط مقـتـضيـات هذا الصـراع وأسلوبه ووسـائله وأهدافه»[٢٠].

ويحلل - بن نبى - أمر هذه البعثة - على الوجه التالى: فبمجرد خروج البعثة من أرضهـا تنعدم صلـتها بهـا اللهم إلا ما يقـوم به البنك من صـرف المنحة الشـهرية للطالب، ومن جانب آخر تكون البعثة قد دخلت فى حلبة الصراع الفكرى، «إذ تقبلتها رعاية الاستعمار وأحاطتها برقابة دقيقة وأعدت لكل فرد من أفرادها ملفا خاصا لا يغادر كبيرة ولا صغـيرة من تصرفاته إلا أحصاها حتى يكون لدى الاستعـمار عن تلك البعثة معلومات أكثر مما هى عند المصلحة أو الوزارة التى أرسلتها»(٢١). ومن هنا يبدأ الفصل الأول، وهو فصل التعرف ثم يأتى الفصل الثانى: فصل التوجـيه، وفيه يبذل الاستعمار كل مواهبه الشيطانية - على حد تعبير بن نبى - حتى لا تجنى البعثة أى فائدة ولا تعود بشىء إلى بلادها، إذ يغذى فيها الاستعـمار الشهوات والهوى دون أن يصرف قطميرا؛ لأن التكاليف تدفعها ميزانية البلاد المستـعمرة ذاتها. ويستمر هذا الحال سرا لا يعلمه إلا الله تعالى. «إلا عندما يأتينا فجـأة صداه فى صحيفة يومية فى شكل فـضيحة أو جريمة يرتكبها أحد أفـراد البعثة، دون أن نشعر أنه فى الواقع صدى المعـركة ونبؤها فى صورة جزئية عابرة»(٢٢) لأننا فى هذا التخلف العلمى والاجتـماعى لا نعلم أن كل ما يحدث فى العالم هو نتيجة مخطط دقيق، لا تأتى فيه الأشياء والأحداث عفوا بل كنتائج لتلك الخطط المحكمة جيدا. وتأتى النـتيجة النهائية بعد سنوات من ذهاب أفـراد البعثة فى أن بعضا منها يعودون إلى بلادهم بخـفّى حنين، وذلك بسبب تحطمها فى الطريق بناء على توجيهـات الاستعمار المحكمة، «والبـعض الآخر لا يريد العودة لأن الاستعـمـار حينما لاحظ امتـيازهم فى العلوم مـثلا لم ير من مـصلحتـه أن يتركـهم يعودون فـاتخذ كل الإجراءات اللازمة من أجل ذلك بكل ما لديه من وسائل الإغراء»(٢٣).

ولكن هذه الأمور التى تحدث لا يمكن أن نتصـور أسبابها الكامنة، ولا تصلنا فى صورة مجـملة، كمجرد أخبـار يومية نتلقاها من الصـحف والمجلات. ويخلص المفكر الجزائرى من هذا بقـوله: «إن البلاد المستـعمرة تعـيش الصراع الفكرى وتسجل نتـائجه السلبية فـى حياتها أو ميـزانيتها وفى أخـلاقها دون أن تعلم عن حقيـقته شيـئا، وتترك المعركة فى وجـوه نشاطها نتائجها المـتنوعة، دون أن تشعر تلك البلاد أن معـركة مرت بأرجائها»(٢٤).

وهكذا يكون الطابع العـام لفكرة هذا الصـراع، الذى يعتـبر أخطر من أسـاليب الاستعمار العسكرية والسياسية السابقة(٢٥).

وعلى هذا الأسـاس، يكون المكافح الذى أطلق إشـارة الخطر تلك، واقـفـا فى الميدان بنفسه فى وضع فدائى منعزل رغم أنفه، ولا يجد من يساعده ولا يسانده بالغذاء

أو السلاح، وأحيانا يستوحى الاستعمار من تلك الظروف خطة لسحق ذلك الفدائى، بما يسميه - بن نبى - منطق الوحوش الضارية فيوجه ضرباته القاسية لكل أفراد أسرته، لأنه يعلم أن الضربات التى يتلقاها طفل أو امرأة أو شيخ عجوز تؤثر فى أعصابه ومعنوياته أكثر من أى وسيلة تعذيب أخرى(٢٦). وهكذا يمضى الأمر على هذا المخطط المحكم فى الهجوم. والذى يرى أحد مفكرى الغرب - وهو المؤرخ الإنجليزى المعاصر أرنولد توينبى - أن حقيقته (أى الهجوم الغربى) على العالم الإسلامى، ترجع إلى ذلك التأثر الكبير بالذكريات المرة التى كان يحملها الغربيون عن البسالة العسكرية المشهودة عند الأتراك والشعوب الإسلامية الأخرى، فهو يستخلص من هذه الحقيقة ضرورة وقوعه عاجلا أو آجلا(٢٧).

وما يفعله الغرب بالإسلام للسيطرة عليه هو عين ما يفعله بكل المجتمعات الأخرى حتى البدائية منها فى أفريقيا، وهذه المحاولة يصفها - توينبى - بأنها محاولة الغرب «التغريب» العالم، بفضل تفوقه، ليس فى مجال الأسلحة فقط «بل فى مجال تقنية حياته الاقتصادية، والتى تشكل أساس العلوم العسكرية، كذلك فإن الغرب متفوق فى ثقافته الفكرية وهذه هى القوة الداخلية التى تستطيع وحدها إبداع وتدعيم الواجهات الخارجية لما يسمى الحضارة»(٢٨).

وفى تحليل - توينبى -(*) لرد الفعل الإسلامى على الضغط الغربى الحاضر، ما يقرب من فكرة المفكر الجزائرى بن نبى - وخاصة حول فكرة، «المتحمس» عند - توينبى - الذى يتهرب من الشىء المجهول، ويلجأ للشىء العادى المتعارف عليه(٢٩). أى السهولة والأشياء المسهلة عند بن نبى.

ويصف توينبى هذا «المتحمس» بأنه غريزى فى سلوكه وأفعاله، ولا يحكِّم عقله(٣٠). وهذا مما يؤخذ على توينبى وتجنيه السافر على العقلية المسلمة، فهل يريد لهذه العقلية أن تستسلم للاستعمار وتقتنع به؟ أو ربما يقصد من ذلك «المتحمس» الغريزى فى سلوكه، هو ما قصده بن نبى - من ذلك الفرد أو مركب الأفراد الذين يسيرون وفق سياسة «العواطف الشهوانية».

وفى مقابل سخرية - توينبى - من المتحمس، المتعصب بوصفه نوعا من الأثر المتخفى القديم(٣١)، فإنه يشيد «بالمقلد المسلم» للحضارة الغربية ويصفه بأنه «الرجل

(*) وفق نظريته فى تكون الحضارات وتشكلها ثم انهيارها، والتى تقوم على أساس من فكرة «التحدى والاستجابة» وقد بسطها فى كتابه «مختصر دراسة التاريخ» ص ١٠١ - ١٣١ جـ ١، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك فى الفصل الثانى.

الذى يعمل على أساس أن أفضل طريقة لدرء خطر الشىء المجهول هو تعلم أسراره»[٣٢]. ويمضى - توينبى - فى الإشادة بالمقلد ووصف المتحمس بالجبن والضعف، إذ يقول: «والواضح أن حركة (المقلدين) المسلمين هى أكثر فعالية وتأثيرا من حركة (المتحمسين) الإسلاميين التى تمثل الموقف الدفاعى لمجتمع تضغط عليه تأثيرات خارجية أقوى منه، لهذا يلجأ «المتحمس» إلى الماضى كالنعامة التى تحاول وأد رأسها فى الرمال لتختبئ من ملاحقيها، أما «المقلد» فيواجه الحاضر بشجاعة! ويحاول اكتشاف المستقبل، «فالمتحمس» تسيره الغريزة! و«المقلد» يسيره العقل»[٣٣]! ولعل عكس ما ذهب إليه توينبى هو الصحيح تماما. ولكن أوردت تحليله هنا لما فيه من توضيح لفكرة ذلك الصراع الفكرى، الذى تحدث عنه - بن نبى - مع اختلاف تحليل مفكر عربى مسلم، وتحليل مفكر غربى مسيحى.

والموضوع يحتاج إلى بحث أكثر دقة وشمولا، ولكن أقتصر على ما ذكرته فى السابق، لأنتقل إلى ما ردده رجال السياسة الغربية وما أثاروه من شبهات حول الإسلام والعرب. فهذا «اللورد كرومر» مثلا: وهو من كبار دعاة التغريب والاستعماريين فى العالم الإسلامى، وقد زعم فى كتابه «مصر الحديثة» أن الإسلام مناقض للحضارة ولا يصلح لغير البيئة البدوية التى ظهر فيها. وفى هذا الكتاب خطة محكمة وكاملة، للقضاء على الدين الإسلامى، وتشتيت العرب وتمزيق وحدة العالم الإسلامى، وفيه أيديولوجيا شاملة للسيطرة الاستعمارية، وبهذا يعتبر مخططه الأساس الذى سار عليه كل دعاة التغريب والاستعمار، وهو القاعدة التى انطلق منها دعاة التبشير والاستشراق. ويمكن تلخيص مخططه الاستعمارى فى النقاط التالية[٣٤]:

١- الادعاء بأن الإسلام مناف للحضارة، ولم يكن صالحا إلا فى البيئة والزمان اللذين وجد فيهما.

٢- الزعم بأن الإسلام دين جمود، وهو سبب تخلف المسلمين وعدم رقيهم فى سلم التمدن والحضارة.

٣- وهاجم منهج الإسلام من حيث نظام الأسرة والمرأة.

٤- الطعن فى الشريعة الإسلامية والادعاء بعدم ملاءمتها للحضارة الحديثة.

وهذه الافتراءات على الإسلام ومنهجه، لا تنبئ عن شىء إلا أن نفسية صاحبها «اللورد كرومر» مصابة بعاهة نفسية ذات شقين، أولهما التعصب الأعمى، والثانى الغرور السياسى الاستعمارى[٣٥].

ودعوات «كرومر» سبق إليها كثير من رجال السياسة الاستعمارية، فقد ظهرت فى مقالات بالفرنسية، كتبها الوزير والمؤرخ الفرنسى «جبرائيل هانوتو» وكانت غاية فى العنف والتعصب، ونشرتها فى مصر جريدة «المؤيد» وهى تعتبر الأساس الذى أقام عليه «كرومر» حملته الأشد ضراوة وتعصبا من سابقتها. وقد هاجم أصول الإسلام، ووصفه بأنه يغرى بالكسل أو التسكع ويجب نقل أفكار أوربا الأخلاقية إلى المسلمين وقطع الصلة بينهم وبين كعبة الإسلام وغير ذلك من الدعوات(٣٦)، ومنهم «غوردون» والوزير الإنجليزى الأكبر غلاستون ممن سبقوا «كرومر» فى افتراءاته على الإسلام، ومنهم من لحقوا به مثل الوزير اللورد «لويد جورج» وغيرهم كثير ما زالوا يدعون إلى ما ردده «كرومر» حتى الآن، سواء كان على مستوى السياسة أو التبشير أو الاستشراق وما تدعو إليه الصهيونية العالمية اليوم، وسألقى شيئا من الضوء على هذه الحركات التى تشكل الروافد والمصادر الرئيسية لحركة التحديات فى عالمنا المعاصر.

ثانيا: حركة التبشير:

وفى هذا أنتقل من حركة الاستعمار إلى حركة التغريب التى تشكل المرحلة الثانية فى المخطط العام لهدم الإسلام وإضعاف المسلمين وفرض الهيمنة الاستعمارية والتبعية الثقافية عليهم بشتى الوسائل الممكنة، التى يحددها الإطار العام للصراع الفكرى الذى أشرت إليه منذ قليل، وقد احتضن الاستعمار حركة التبشير، وحمل لواءها زعماؤه فى العالم الإسلامى، أمثال الكردينال لافيجرى فى تونس، والمارشال ليوتى فى المغرب، وكان اللورد كرومر فى مصر - كما سلف بيانه والذى يعتبر مخططه أساس كل حركات التغريب التى يمثلها الاستعمار والتبشير والاستشراق والصهيونية.

وقد رأينا فى (الفصل الثانى) تلك الإرساليات والمدارس الأجنبية والمستشفيات والملاجئ التى كانت وسائل التبشير فى العالم العربى والإسلامى.

وما كتبه المبشرون، يأتى فى مرتبة تالية ومكملة لما كتب عن الإسلام، فيأتى فى مقدمتهم «القسيس صموئيل زويمر» وهو منشئ مجلة العالم الإسلامى بالإنجليزية مع «مكدونالد»، وله عشرات المؤلفات عن الإسلام، وللتبشير أهداف سياسية واقتصادية، كانت أساسا متينا للاستعمار، ولكن نشر الدين هو أمر ثانوى جدا فى جميع حركات التبشير المختلفة، وأكثر الفتن التى حدثت فى الشرق، سواء كانت دينية أو سياسية أو اجتماعية، إنما نجد من ورائها المبشرين ومن استأجروهم لذلك(٣٧).

وعن إرساليات التبشير يقول «صموئيل زويمر»: «إن لنتيجة إرساليات التبشير فى البلاد الإسلامية مزيتين: مزية تشييد، ومزية هدم، أو بالأحرى مزيتى تحليل وتركيب. والأمر الذى لا مرية فيه هو أن حظ المبشرين من التغيير - الذى أخذ يدخل على عقائد

الإسلام ومبادئه الخلقية فى البلاد العثمانية والقطر المصرى وجهات أخرى هو أكثر بكثير من حظ الحضارة الغربية منه»[٣٨].

ويقول الأستاذ أنور الجندى: «لعب صموئيل زويمر» دورا ضخما فى حركة التغريب بوصفه رئيس المبشرين فى الشرق الأوسط منذ أوائل هذا القرن، وأجرأ الدعاة المقاومين للفكر الإسلامى والرجل الذى استطاع أن يقتحم الأزهر ويوزع منشوراته، وقد أتيح له أن يطوف بالصين والهند وأفريقيا، والصحراء، ومدغشقر، وأن يكتب دراسات مطولة عن البعثات التبشيرية والإرساليات فى هذه المناطق، وكيف تحاول أن تنافس الإسلام وتقضى عليه»[٣٩]، وحينما صرح «زويمر» بأنه: «ليس الهدف من التبشير هو إدخال المسلم فى دين آخر، ولكن الهدف هو إخراجه من الإسلام، حتى يكون خصما له وعدوا» فقد اتضح من خلال هذا التصريح المخطط الذى يسعى إليه التبشير، وبذلك انكشفت حقيقته، ومما زاد هذا الأمر وضوحا قول «شاتليه»: «ولا ينبغى لنا أن نتوقع من جمهور العالم الإسلامى أن يتخذ له أوضاعا، وخصائص أخرى إذا هو تنازل عن أوضاعه وخصائصه الاجتماعية، إذ الضعف التدريجى فى الاعتقاد بالفكرة الإسلامية وما يتبع هذا الضعف من الانتقاص والاضمحلال الملازم له، سوف يفضى -بعد انتشاره فى كل الجهات- إلى انحلال الروح الدينية من أساسها لا إلى نشأتها بشكل آخر»[٤٠].

إذن هم على يقين أن العقيدة الإسلامية هى التى تعوق تحركهم وتعترض طريقهم، لتحقيق أغراضهم الاستعمارية والتغريبية، وما زالت كتابات «زويمر» المرجع الأساسى للتبشير، وهو الذى كان يلقب «بالرسول المختار إلى العالم الإسلامى» وقد عمل فى هذا الميدان أكثر من ٣٥ سنة، وعقد العديد من المؤتمرات فى عدة أماكن من العالم العربى والإسلامى، وكانت أفكاره عن الإسلام تنم عن روح التعصب والجهل، وكلها أوهام وتكهنات كاذبة[٤١]، والصلة بين الاستعمار والتبشير وثيقة، غير أن الوسائل التى يستخدمها رجال التبشير ذات تأثير خاص فى النفوس، فضلا عن عدم كشفهم لحقيقة أنفسهم فى محاربة الإسلام العلنية، فهم يحاولون من طريق التعليم والتطبيب والغذاء تحقيق ما يصعب عليهم من طريق الحرب والتبشير الصريح، ولهم أساليب ملتوية أخرى للوصول إلى أغراضهم[٤٢]، ومن هنا يعتقد مؤلفا كتاب «التبشير والاستعمار» أن التبشير أشد ضررا من الاستعمار، وتعليل ذلك أن الاستعمار لم ينفذ إلى بلادنا إلا تحت ستار التبشير[٤٣].

ولقد فشل المبشرون فى الوصول إلى تنصير العالم العربى الإسلامى، رغم حماية الاستعمار ومساعداته المادية والمعنوية وبدون حدود؛ وذلك لأن هدفهم واحد، فهناك إذاً تعاون متبادل، وقد صرح «بلفور» وزير خارجية بريطانيا السابق، بتأييده لحركات التبشير بوضوح حيث قال: «إن المبشرين هم ساعد جميع الحكومات المستعمرة وعضدها فى

كـثيـر من الأمـور الهامـة ولولاهم لتـعـذر على تلك الحكومـات أن تذلل كـثيـرا من العقبات»(٤٤)، ومن المعروف فى التاريخ أن المبشر كان يسبق للدخول إلى البلاد المستعمرة ثم يأتى الجيش على أثره ولكن المبشـرين منذ القرن التاسع عشر أحبـوا أن يتقدم الجيش أولا؛ لأن ذلك يسهل مهمتهم»(٤٥)، فالحروب يكون من مخلفاتها ملايين من اللاجئين والمتشردين، والجرحى، وهذا هو الوسط الملائم لنشاطاتهم وأعمالهم التبشيرية.

وهذا ما يفعله التـبشير اليوم، فيمـا يجده من تعساء ومتشـردين وفقراء فى لبنان وفلسطين والصومـال والباكستان. مما يـكذب مزاعم أولئك الذين يعتقـدون أن حملات التبشير قد انتهت، ولكنـى أعتقد عكس ذلك. والدليل يأتى عن طريق ما نشره «ريموند جويس» بالنسبة لحركة التبشير إذ يقول فى كتابه «الفرصة العظمى للمسيحية» الذى طبع فى كاليفورنيا فى شهر أغسطس سنة ١٩٨١م. وأصدرته جمعية ما يسمى «بأخوة الإيمان من أجل المسلمين» يقول فى الصفحة السادسة منه: إن الجمعيات المسيحية التى تعمل فى ظروف صعبـة وسط مناطق المجاعات ومعسكرات اللاجـئين تقدم عطف المسيح وحنانه لأولئك المسلمين التعساء الذين يعيشون فى بلدان مثل الصومال وبنجلاديش وباكستان».

ويضيف: «إن أوضاع العالم الإسلامى مواتية لنا بأكثر من أى وقت مضى بسبب التمـزقات والاضطرابات التى تسـوده، من صراعات بين السنـة والشيعـة، إلى نزعات للتطرف روعت الجـميـع، وأثارت خوف الكثـيريـن من الإسلام»، ويمضى فى القـول بصراحة تامة: «ورغم أن العديد من المؤتمرات الإسلامية العالمية دعت إلى وقف نشاطات المبشرين بمستشفياتهم ومدارسهم وملاجئهم التى تمارس عملها فى بلاد المسلمين، إلا أن هذه المؤسسات لم تتـوقف عن تقديم خدماتها، فـضلا عن أن ثمة دلائل على أن تلك الخدمـات أصبـحت تؤدى الآن بموافقـة الحكومات الإسـلاميـة أو بدعوة صريـحة من جانبها»(٤٦).

ونتيجة لما يفعله الغرب وإسرائيل فى العالم العربى والإسلامى، وما سببته مأساة الحرب فى فلسطين ولبنان، من تشـريد وتقتيل وظهور ملايين من اللاجـئين والمتشردين فإنه قد صـدرت نشرة فى كندا عن «جمعـية أخوة الإيمان» بتاريخ يوليـو - أكتوبر سنة ١٩٨١م، تتحدث عن ٦٠٠ من أطفـال المسلمين فى بيروت وصيدا «ترعـاهم» الكنيسة الإنجيلية فى مدارسها(٤٧)(*).

(*) وهذا ما يذكر بما فعله الكردينال «لافيجرى». عندا وقعت فى الجزائر مجاعة كبرى سنة ١٨٦٧م، وذهب ضحيتها أكثر من خمسمائة ألف نسمة فقد أخذ الأطفال اليتامى فى قريتين بوادى الشليف، ورباهم تربية نصرانيـة، ثم بعد أن بلغـوا سن الرشد، زوجهم بعـضهم من بعض، وبهـذا كون عائلات نصـرانية من المواطنين الجـزائريين، التى أصـبحت بمرور الـزمن عائلات كـبـرى منها عـائلة الكاتب الجـزائرى «جان عمروش» التى كانت تشكل سندا وعضـدا مـساعدا للسياسة الفرنسيـة، ثم للدعوات البربرية فى شمال =

ثالثا: دور الاستشراق:

وهو مكمل لحركة التبشير، ومن المعروف أن كثيرا من رجال التبشير قد عمل منهم فى مجال الاستشراق كالقسيس «زويمر» سالف الذكر، وأخطر ما يتصل بتاريخ الاستشراق - على حد قول أنور الجندى - أن رجال الإرساليات التبشيرية قد خلعوا أثوابهم فى السنوات الأخيرة وتخفوا وراء أستار الاستشراق(٤٨). فلا زال كل منهما ينذر بالشر والوقيعة بين المسلمين، ويشعلون نار الفتنة بين الأخوة العربية والإسلامية، ولن ينفع الأمريكان والإنجليز ومن لف لفهم القول: إن أردنا إلا الخير والإصلاح، هذا قولهم بأفواههم وما تخفى صدورهم إلا الكيد والشر. وهذه آثار أيديهم ظاهرة فى فلسطين ولبنان وغيرها من البلدان، دليل قاطع على ما فى صدورهم تجاه العرب والمسلمين، ويلاحظ هذا الأمر فى مناطق مختلفة من العالم فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. فيأتى دور الاستشراق لهدم الإسلام فى الصدارة، بفضل دراساتهم ومقالاتهم وكتبهم عن الإسلام وتاريخه والأدب العربى واللغة العربية والتراث الإسلامى عموما، التى ملئت كذبا وافتراء على الفكر الإسلامى(٤٩) حينا، وخداعا وتمويها ومغالطة حينا آخر، ويرجح كثير من الباحثين سبب ظهور حركة الاستشراق بين الأوربيين إلى سبب رئيسى دينى فى الدرجة الأولى، لما أصاب القوات الصليبية من هزيمة نكراء فى حربهم مع المسلمين، وما تركته من ذكرى مرة فى نفسية الغربى، وجعلت منها نفسا حاقدة ناقمة على الإسلام، وهذا ما ألمح إليه المؤرخ «توينبى» وقد سلفت الإشارة إليه. كما أن هناك دافعا سياسيا قويا لحركة الاستشراق، وسيتضح فى اللمحة الموجزة شيء عن هذا، وما يقدمه الاستشراق من خدمات جليلة إلى حكومات الدول الاستعمارية لتمكين نفوذها.

وإذا ادعى البعض بأن هذا الهجوم على الإسلام والتنكر له ومحاولة التهوين من شأنه إنما هو نوع من الدفاع عن النفس وهو دفاع مشروع بدون شك(٥٠). ولكن هذا الدفاع لا سند له، إلا فى استخدامهم قاعدة «إن خير وسيلة للدفاع هى الهجوم»، وتكملها - على ما أعتقد - قاعدة أخرى وهى «فرق تسد» التى وضعها الإنجليز كأساس لسياستهم الاستعمارية، ومن هنا فإن الاستشراق والتبشير والاستعمار يشكلون ثلاث حلقات متداخلة، تدل دلالة قاطعة على قوة تماسكهم وحرصهم على تقطيع أواصر الأخوة بين المسلمين، وإضعافهم. بإثارة الفتن بينهم، ومن ثم سهولة السيطرة عليهم ووضعهم تحت نفوذ الاستعمار.

= أفريقيا. انظر كتاب «ميلون بول» ـ الرابطة الفرنسية. وتعليم الفرنسية فى تونس وطرابلس. ص ٢٣ - طبعة باريس «بالفرنسية» سنة ١٨٨٥ .

والمستشرقون تناولوا الفكر الإسلامى فى كتاباتهم وأبحاثهم ومقالاتهم فى المجلات المتخصصة وفى كتب وفى وقائع مؤتمرات المستشرقين الخاصة والدولية. وما نشر من مقالات وأبحاث للمستشرقين عن الإسلام لا يكاد يقع تحت حصر، واتبعوا فى ذلك مناهج متنوعة وأبدوا وجهات نظر متباينة، وتعتبر دائرة المعارف الإسلامية، التى حررها جمع غفير من كبار المستشرقين تحت رعاية مجامع علمية غربية هى المصدر الأساسى لفكر الاستشراق[٥١] والمستشرقون فى دراستهم للإسلام، ينطلقون من أساس ومنهج خاطئ، ففكرتهم عن دراسة الإسلام تبدأ من اعتقادهم ببشرية القرآن الكريم، هذا عند البعض منهم، وعند البعض الآخر، تبدأ من فكرة تلفيق الإسلام من الديانتين السابقتين عليه وهما المسيحية واليهودية. فضلا عن روح التعصب الأعمى، والنظرة الاستعمارية الماكرة والنفس الحاقدة الموروثة عن الهزيمة الصليبية التى جاءتهم على أيدى المسلمين.

ومن هنا صدرت أحكامهم التى أخضعوها لمنهج الدراسات العلمية للظواهر الإنسانية على اختلاف فى تقديرها، وأثرها فى حركة التاريخ الإنسانى، وبهذا استنتجوا استنتاجات خاطئة وأصدروا أحكاما تعسفية على الإسلام، فى أركانه الأساسية سواء العقدية أم التشريعية أم الأخلاقية.

وللصعوبة الشديدة فى الإحاطة بكل ما كتبه المستشرقون، فضلا عن أن محاولة الكلام عن أحد الموضوعات التى أثارها الاستشراق تجر الإنسان إلى موضوعات لم تكن تخطر على باله فى أول الكتابة.

فأكتفى بالإشارة إلى بعض أعمالهم بإيجاز واختصار، فى حدود ما يوضح ويذكر بذلك الاتصال الوثيق بين الاستشراق ودوائر الاستعمار من جهة، وما يبين أثرهم الكبير فى نشر ووضع الأفكار التى كانت الأساس الأول لتلك التحديات التى تواجه الإسلام فى وقتنا المعاصر من جهة أخرى.

فقد كتب المستشرق «نولدكه» عن تاريخ القرآن الكريم فى منتصف القرن التاسع عشر، وصدر كتابه «تاريخ القرآن» بالألمانية سنة ١٨٦٠م. ويقول محمد توفيق حسين: «وقد ظل المؤلف، وتلامذته وأشهرهم «شوالى» يتابعون دراسة الموضوع، وينقحون الكتب، مفيدين من تقدم منهج النقد التاريخى، ومن التقدم فى نشر المصادر العربية والإسلامية، وقد صدر الكتاب، بشكله الأخير، فى ثلاثة أجزاء بين سنتى ١٩١٨، ١٩٣٩م. وقد لخص «نولدكه» مادة كتابه فى فصل من كتاب نشر باللغة الإنجليزية سنة ١٨٩٣م، بعنوان «صور من التاريخ الشرقى»، وفى مقال طويل فى دائرة المعارف البريطانية، ويمضى قائلا فى كتاب (نولدكه) بأنه هو «الأساس لكل الدراسات اللاحقة

فى الموضـوع، ويتضـمن الخطوط العـامة الجـوهرية لمنهج المسـتـشرقين فى الدراسـات القرآنية(٥٢).

ويعتبر المستشرق «أجناس جولدزيهر» المجرى الأصل، واليهودى الدين (١٨٥٠-١٩٣١م) من أشهر المـستشرقين الذين حـفلت حياتهم بالدراسة والبـحث والتأليف عن الإسلام كعقيدة وشريعة. وفق المنهج العلمى فى النقد الأدبى الحديث؛ ولأن منهجه هو الأساس المعتمد لدراسة الحديث الشريف والفقه الإسلامى والعقيدة أيضا، فإنى سأقتبس بعض النصـوص من كتابه «العـقيـدة والشريعـة فى الإسلام»، فيـقول «جـولدزيهر»: «فالإسلام مـعناه الانقياد: انقـياد المؤمنين إلى الله، فهذه الكلمـة تركز أكثر من غـيرها الوضع الذى وضع فيـه محمد ﷺ المـؤمنين بالنسبة إلى موضـوع عبادتهم (يقـصد الله تعالى)، إنها كلمة مصطبغة فوق كل شىء بشـعور التبعية القوى الذى يحس به الإنسان إحساسا قويا أمام القدرة غير المحدودة، والتى يجب أن يخضع لها ويتنزل فى سبيل ذلك عن إرادته الخاصة، هذا هو المبدأ السائد فى هذا الدين»(٥٣).

فهو من بداية الأمر يقع فى الخطأ، لفهمه معنى الإسلام، بالانقياد، وقد عالجت هذا الأمر فى الفصل الأول - فالفهم الاستشـراقى ينطلق من اعتقادهم بأن محمدا ﷺ هو زعيم دينى ومؤلف للقرآن الكريم، وحتى جوسـتاف لوبون - الذى يعتبره الكثيرون من المنصفين للإسـلام - قد وقع فى هذا الخطأ عندما ورد فـى كتابه «حضـارة العرب» كلمة «تأليف القرآن»(*).

فهم يرون أن محمـدا ﷺ ليس رسول الله ﷺ والإسلام ليس بوحى إلهى، بل هو من عمل محمد وتأليفه. ويقول «جولـدزيهر»: «بأن الإسلام، كما يبدو عند اكتمال نموه هو نتيـجة تأثيرات مختلفـة تكون بعضها باعـتباره تصورا وفـهما أخلاقيـا للعالم، وباعتباره نظاما قانونيا وعقيديا، حتى أخذ شكله السنى النهائى»(٥٤).

وفى موضع آخر يقول: «وبديهى أن التغيـر الذى حدث فى الطابع النبوى لمحمد قد أثر فى أسلوب القرآن وشكله الأدبى»(٥٥).

(*) جوستاف لوبون «حضارة العرب» تعريب عادل زعـيتر - ص ١١١، ط٤ عيسى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤، القاهرة.

فيقول: «ويقال أن محمدا كان قليل التعليم ونرجح ذلك، وإلا وجدت فى تأليف القرآن ترتيبا أكثر مما فيه».

ويقول عنه: «وكان محمد قليل المسامحة نحو النساء مع ميله الشديد إليهن» ص ١١٢.

ويقول أيضا: «ويجب عد محـمد من فصيلة المتهوسين من الناحية العـلمية كما هو واضح» ص ١١٤. وهذه النصوص - أعتقد - لا تحتاج إلى تعليق.

ومن هنا يتضح فهم الاستشراق للإسلام، على أنه كأى ظواهر تاريخية إنسانية ذات أنظمة تتطور ويدخل عليها التعديل والزيادة حتى تنضج وتصل مرحلة الاكتمال، لتبدأ بعد ذلك في مرحلة التناقص والاضمحلال. وهذا ما يصطدم بشدة مع قوله تعالى: ﴿... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا ... ۝٣﴾ [المائدة].

ويقول «جولدتسيهر»: إن محمدا مؤسس الإسلام و«لم يبشر بجديد من الأفكار، كما لم يمدنا أيضا بجديد فيما يتصل بعلاقة الإنسان بما هو فوق حسه وشعوره وباللانهاية»[٥٦] وهذا القول، هو محض افتراض وليس له أى دليل، كما أنه مقدمة أرادها المستشرق ليبنى عليها نتيجة موجودة أصلا فى عقله وهى تتضح من قوله: «فتبشير النبى العربى ليس إلا مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينية، عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها التى تأثر بها تأثرا عميقا، والتى رآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقية عند بنى وطنه»[٥٧].

وهذا خطأ كبير وقع فيه «جولدتسيهر» وأصبح متواترا لدى جميع المستشرقين والكتاب الغربيين وليس هذا فحسب بل وقع فيه أبناء جلدتنا ممن افتتنوا بفكر الغرب، وأعمتهم حضارته المادية عن تدبر تلك الأقوال الباطلة وبيان زيفها.

ومن هنا ظهرت الدعوى التى تقول بتأثر الشريعة الإسلامية بالقانون الرومانى، وهى فرية للمستشرقين لم يقيموا عليها الدليل، ويقول «جولدتسيهر»: إن التعاليم الفقهية قد تأثرت بثقافات أجنبية، ويؤكد «أن المعارف الفقهية الإسلامية تحمل على سبيل المثال - كما حقق ذلك البحث الحديث تحقيقا ثابتا - آثارا غير منكورة من الفقه الرومانى، سواء فى ذلك من ناحية الطريقة، أو من ناحية الأحكام الفرعية»[٥٨]، وهو يعتقد أن اليهود والمسيحيين كانوا فى الواقع أساتذة له[٥٩] ﷺ.

ويقول عن القرآن الكريم: «وهو فى مجموعه مزيج من الطوابع المختلفة اختلافا جوهريا»[٦٠] ويثبت «جولدتسيهر» أقوال المستشرقين الآخرين عن عقيدة الإسلام وفكرة الله بأنها أدنى من فكرة الأديان السابقة عليه. ويورد آراءهم عن أخلاق الإسلام ويقول أنهم: «يقررون أن أخلاقه (أى الإسلام) قاسية خطرة؛ لأنها تقوم على مبدأ الطاعة والخضوع الذى يوحى به اسم الإسلام نفسه»[٦١].

ثم يحاول أن يثبت خطأ هذا القول، ويعترف بأن تعاليم الإسلام ذات قوة فعالة، ولا غبار عليها من الوجهة الأخلاقية، ولكنه يعود ويقرر أن الإسلام قد أخذ هذه الفضائل عن الأديان السابقة التى يقول جولدتسيهر: «إن محمدا ﷺ يعترف بأن أنبياءها أساتذة له»[٦٢].

وهو يرى «أن الإسلام شريعة» فهو يخضع المؤمنين به لأعمال شعائرية[٦٣] ولكنه فى موضع آخر، يؤكد على أن الشريعة الإسلامية قد تأثرت بالقانون الرومانى كما سلف. وفى مقاله عن الفقه فى دائرة المعارف الإسلامية: يقرر أن التشريع الإسلامى قد اكتمل بما أخذه عن القانون الرومانى من ناحية أحكامه ومن ناحية طرق الاستنباط[٦٤] ويقول الشيخ مصطفى عبد الرازق عن أقوال «جولدتسيهر»: تكاد تجمع خلاصة ما توجهت إليه أبحاث المستشرقين فى موضوع أصول الفقه بأنه تأثر بعناصر أجنبية كما تأثر الفقه نفسه «وأن القياس والإجماع إنما تقررا أصلين من أصول الاستنباط للأحكام الشرعية حينما تكون الفقه فى عهد العباسيين، وإن كانت طلائع النزوع إليهما فى زمن الأمويين»[٦٥]. ومن هنا يقرر جولدتسيهر أن هذين الأصلين (الإجماع والقياس) إنما وجدا فى الإسلام بعد اتصاله بالقانون الرومانى بعد أن استولى على البلاد التى كانت تابعة للرومانيين، فلا يخلو نشوء هذين الأصلين وتكونهما من أثر القانون الرومانى[٦٦].

ووفق هذا المنهج المغالط، يتحدث عن السنة، ويرى أنها جوهر العادات وتفكير الأمة الإسلامية قديما، ويقول: إن السنة دليل الحديث، مع أن العكس هو الصحيح، فالحديث هو الذى وصلت لنا عن طريقه السنة النبوية، وهى الطريقة الشرعية التى سار عليها الرسول ﷺ، ثم جرى عمل المسلمين عليها، و«جولدتسيهر» له آراء كثيرة عن الحديث وهى أساس الدراسة الاستشراقية فى هذا المجال أيضا.

يقول فؤاد سزكين: «ويعتبر الدارسون المحدثون (من المستشرقين ومن لف لفهم من الشرقيين) ما توصل إليه «جولدتسيهر» فى هذا الصدد نتائج حاسمة على وجه العموم، وكان حسبهم عند التعرض للقضايا الأساسية، والتفصيلات الجزئية، أن يحيلوا على نتائج «جولدتسيهر»[٦٧].

ويذكر سزكين: أن دراسات «جولدتسيهر» فى علم الحديث قد تأثرت أساسا بأبحاث «شيرنجر» فى هذا المجال «وينبه إلى خطورة أفكار «جولدتسيهر» وآرائه الخاطئة حول تطور كتب الحديث، ويذكر أن «جولدتسيهر» على الرغم من تضلعه فى اللغة العربية، قد أساء فهم بعض المعلومات الواردة فى كتب الحديث، ومن هنا ضرب منذ البداية فى اتجاه خاطئ[٦٨].

وأكتفى بهذا القدر من أقوال هذا المستشرق المجرى، الذى جمع بين اليهودية والاستشراق، ولعل فيما أوردته ما يذكر بصنيعهم وما ينفثونه من سموم وما يبثونه من شكوك حول الإسلام، وفى اعتقادى أنه لا ضير فى أقوالهم، وهم أحرار فى البحث

عن الحقيقة كما يطيب لهم، إن كانوا يريدون الحقيقة، فهم سيهتدون إن صدقت نيتهم، وهذا ما حدث لبعض منهم بفضل الله تعالى، فقد أسلم «ليوبولدفايس» وتسمى بـ «محمد أسد» وأخيرا فقد أسلم «جارودى» وغيرهم كثير. ولكن المشكلة والقضية التى يلزم التنبيه إليها تكمن فى شبهاتهم التى يثيرونها حول الإسلام ونبيه، ويرددها أناس من علمائنا ومفكرينا، وتبعهم شبابنا الذى وجد نفسه فى بحر من الشكوك والريب، وفقد الطريق للوصول إلى الحقيقة، وأصبح عن طريق هؤلاء يتخبط خبط عشواء، ولا يدرى أى السبيل يسلك، والبعض منهم يردد أقوال المستشرقين، فهذا صاحب فجر الإسلام وضحاه وظهره يتبع قول «جولدتسيهر» عن الحديث ويردده فى كتاباته عن الحديث الشريف، يقول أحمد أمين: «وفى الحق أن المحدثين عنوا عناية بالنقد الخارجى، ولم يعنوا هذه العناية بالنقد الداخلى» وهو يعنى بالنقد الخارجى السند وبالنقد الداخلى المتن(٦٩).

ويردد هذا القول أحمد عبد المنعم البهى بقوله: «إن رجال الحديث كان كل همهم منصرفا إلى تصحيح السند والرواية بدون الاهتمام بتمحيص متن الحديث نفسه الذى هو النص»(٧٠)(*).

والبعض الآخر يبتهج بصداقة المستشرقين، ويترجم لهم مشيدا بأعمالهم وما أدوه للإسلام والعرب من خدمات جليلة صادقة - على حد تعبيره - بدراساتهم، ويبدأ بنشر سير طائفة من المستشرقين الألمان، بحكم صداقاته لعدد كبير منهم منذ ثلاثين سنة، وقد عرفهم معرفة شخصية شيوخا وشبانا، واطلع على كثير من دراساتهم القديمة والمعاصرة؛ ولهذا يقول: «أسمح لنفسى بالكتابة عن الاستشراق الألمانى»(٧١).

ويمضى قائلا عن الاستشراق الألمانى: «والمتتبع لمعركة هذا الاستشراق يلاحظ أنه اختص بمزايا واضحة» وهى - على حد تعبيره - أنه:

١- لم يخضع لغايات سياسية أو استعمارية أو دينية، كالاستشراق فى بلدان أوربية أخرى.

(*) فى الرد على كل هذه الدعاوى يمكن مراجعة:

١ ـ محمد محمد أبو زهو ـ الحديث والمحدثون ـ ص ٣٠١ ـ ٣١٥ ط أولى سنة ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٨م.

٢ ـ فؤاد سزكين ـ تاريخ التراث العربى ـ ص ٢٢٦ وما بعدها جـ أول.

٣ ـ نور الدين عتر ـ منهج النقد فى علوم الحديث ـ ص ٤٩ ـ ٥٠، ١٥٥ ـ ١٥٦، ص ٤٦٠ وما بعدها، ط ثانية، سنة ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩م. دار الفكر دمشق.

٤ ـ مصطفى السباعى ـ السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى ـ طبعة أولى، دار العروبة سنة ١٣٨٠ هـ ـ ١٩٦١م القاهرة (ص ٣٦٤ وما بعدها).

٢- لم تكن دراسات المستشرقين الألمان عن الحرب والإسلام والحضارة الإسلامية العربية متصفة، على الأغلب، بروح عدائية. ومع أنه يعترف بوجود بعض المستشرقين «الذين أتوا بآراء لا توافق العرب والمسلمين، أو بآراء خاطئة تماما، كبعض آراء نولدكه (ت١٩٣٠م) عن الشعر الجاهلي والقرآن الكريم أو آراء فوللرز (ت١٨٨٠) عن القرآن وتهذيبه. لكنه على الرغم من ذلك يقول: فالاستشراق الألماني لم يعرف مستشرقين جعلوا هدفهم عداء العرب والإسلام، وتعمدوا الدس والتشويه في دراساتهم، بل بالعكس، رافقت دراساتهم روح إعجاب وتقدير وحب وإنصاف»(٧٢).

وقد نسي الباحث أو تناسى ما قاله المستشرق الألماني «شاخت» الذي يكاد يردد كل ما قاله «جولدزيهر» الذي ألمحت إلى جزء من ادعاءاته وأباطيله عن الإسلام ونبيه ﷺ ولا أعتقد أنه غفل أو لم يطلع على ما كتبه «كارل بروكلمان» في كتابه (تاريخ الشعوب الإسلامية) فضلا عما ذكرهم هو بنفسه.

وهذه مشكلتنا، فكثير منا مغرم بما كتبه المستشرقون، فنحن كما يقول محمد توفيق حسين: «ما زال الكثيرون من أساتذتنا ومؤلفينا يعتمدون عليها ويذكرون ذلك صراحة حينا، ويكتمون ذلك في معظم الأحيان، وما زلنا عالة عليهم في معظم ما نكتب عن تاريخ الأمم الإسلامية وحضارتها»(٧٣).

ويقول: عن أولئك المفتونين بكتابات المستشرقين - أحد الباحثين من المسلمين المصريين: «هناك مستشرقون مصريون ولدوا في بلادنا هذه، ولكن عقولهم وقلوبهم تربت في الغرب، ونمت أعوادهم مائلة إليه، فهم أبدا تبع لما جاء به، إنهم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا بيد أنهم خطر على كياننا»(٧٤).

ويقول: هم «أعوان - عن اقتناع أو مصلحة - للحرب الباردة التي يشنها الاستعمار علينا، بعد الحرب التي مزق بها أمتنا الكبيرة خلال قرن مضى».

ويمضي قائلا: «وهم سفراء فوق العادة لـ (إنجلترا، وفرنسا، وأمريكا) دول التصريح الثلاثي الذي خلق إسرائيل وحماها. والفرق بينهم وبين السفراء الرسميين أن هؤلاء لهم تقاليد تفرض عليهم الصمت، وتصبغ حركاتهم بالأدب. أما أولئك المستشرقون السفراء فوظيفتهم الأولى أن يثرثروا في الصحف وفي المجالس، وأن يختلقوا كل يوم مشكلة موهومة ليسقطوا من بناء الإسلام لبنة، وليذهبوا بجزء من مهابته في النفوس، وبذلك يحققون الغاية الكبرى(٧٥) من الزحف المشترك الذي تكاتفت فيه «الصهيونية والصليبية» في العصر الحديث، فعدد ليس بقليل من اليهود ديانة وجنسا قد حمل على أكتافه أمري التبشير والاستشراق إلى جانب النصارى، لأسباب

دينية وسياسية لمحاربة الإسلام «حسدا من عند أنفسهم» أو للتشكيك فيه لإثبات فضل اليهود عليه ادعاءً منهم بأن اليهودية هى مصدر الإسلام الأول - كما فعل «جولدزيهر» المستشرق اليهودى - أو لأسباب سياسية تهدف إلى خدمة الأطماع الصهيونية لإقامة دولتهم المزعومة. ويقول محمد البهى - بعد أن أورد كلام بعض الباحثين الذى يتعلق بالمستشرقين اليهود لأجل خدمة الصهيونية العالمية. يقول: «هذه وجهة نظر ربما لا تجد مرجعا مكتوبا يؤيدها، غير أن الظروف العامة والظواهر المترادفة فى كتابات هؤلاء المستشرقين تعزز وجهة النظر هذه، وتخلع عليها بعض خصائص الاستنتاج العلمى»(٧٦).

وفضلا عما ذكر فى تأييد هذه الفكرة، فإن الواقع العملى يؤكدها، وما تقوم به الصهيونية الآن وعملاؤها سواء فى داخل الأرض المحتلة أو فى لبنان أو خارجها هو تأكيد لهذه الفكرة تماما، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن «بروتوكولات حكماء صهيون» لا تدع مجالا للشك فى صدق وجهة النظر هذه. ويقول محمد خليفة التونسى: «واليهودى يُسْلِم أو يتنصر نفاقا؛ ليفسد الإسلام والمسيحية، أو يوجه تعاليم هذا الدين الجديد وتقاليده وجهة تعود بالخير على اليهود، أو تبث روح المودة لهم والعطف عليهم، وحيثما ظهر مبدأ أو دين أو مذهب علمى أو فلسفى، هبَّ اليهود ليكونوا من ورائه، ويتصرفوا معه بما ينفعهم، وحيث ظهر اضطهاد لهم ظهرت الدعوة إلى الحرية والإخاء والمساواة، وتاريخهم مع الإسلام هو تاريخهم مع كل دين ومذهب، حاربوه ظاهرا أعنف حرب، حتى إذا فشلوا ارتدوا يسالمونه سلاما كان شرا عليه «أكثر من حربه الظاهرة»(٧٧).

وفى ظل الوضع الراهن، للعالم الإسلامى والعربى والشرق عموما، فإن المستشرقين أخذوا فى إيجاد أسلوب آخر يختلف عما كان عليه المستشرقون الرواد. فأخذ الاستشراق طابعا علميا وأكثر موضوعية فى الدراسة وما زالت جهودهم من أجل بسط نفوذ الغرب على البلاد العربية والإسلامية - التى تخصصوا فى دراستها - مازالت مستمرة حتى الوقت الحالى، غير أن دراسات الاستشراق أخذت - كما يقول أحمد أبوزيد - تتميز بطابع التخصص نتيجة لاتساع المدى والنطاق الذى تدور حوله اهتمامات المستشرقين بعكس الحال عما كان عليه أسلافهم الأوائل من نظرة شمولية غير متخصصة، ويمضى أحمد أبو زيد قائلا: غير أن هذا الميل إلى التخصص الدقيق لم يمنع كثيرا من المستشرقين من لعب الدور الأساسى فى تشكيل سياسة حكوماتهم إزاء الشرق(٧٨).

وما يؤكد وجهة النظر هذه، ما حكاه لى أحد الزملاء: من أن المستشرق المعاصر «جاك بيرك» - الذى كان مشرفا على رسالته للدكتوراه الدرجة الثالثة - بالسربون. أنه تم تعيينه مؤخرا - وبعد تقاعده - مستشارا بوزارة الخارجية الفرنسية.

فمعنى ذلك أنهم ما زالوا على عادتهم القديمة زمن وزارات الخارجية الاستعمارية، فالمستشرقون لا يزالون عملاء لمخابرات بلادهم فى الشرق، كما كانوا فى السابق.

ولقد نشرت الصحف والوكالات الأجنبية كلها: أن البيت الأبيض الأمريكى طلب بعد نجاح ثورة إيران الإسلامية، إجراء دراسة حول الحركات الإسلامية النشيطة فى العالم الإسلامى اليوم. وهناك تقرير أولى حول اتجاهات التفكير الإسلامى فى القرن العشرين أعده لجامعة «ميتشجان» الأمريكية الدكتور «ريتشارد ميتشيل» الأستاذ بالجامعة - الذى قدم رسالته للدكتوراه عن حركة الإخوان المسلمين فى مصر - وعلى أساس هذا التقرير بدأ الدكتور ميتشيل مسحا ميدانيا للحركات الإسلامية فى المنطقة الممتدة من إندونيسيا إلى الغرب - أى من جاكرتا إلى طنجة على حد تعبير مالك بن نبى، وبدأ هذا المسح فى عالمنا الإسلامى فى يناير ١٩٧٨م(٧٩).

ومن هنا جاءت تسمية كتابات المستشرقين «بالمعرفة الاستعمارية» أو «بالعلم الاستعمارى». وواضح أن دور الاستشراق ما زال كما هو عليه، بل أكثر، وفيما سلف رد على من يدعى أن دور الاستشراق أو التبشير قد ولى عهدهما وانتهى زمنهما.

غير أن عمل الاستشراق أو التبشير إذا نظرنا إليه كمسلمين على أنه يتعارض مع أهدافنا وقيمنا وأفكارنا بل هو فوق ذلك حرب علينا - لكنه - على رأى أحمد أبو زيد ويحق - له جانب آخر يلزم أن نوليه ما يستحق من عناية واهتمام، ويقصد به: «أن هذا التصرف من جانب هؤلاء المستشرقين يدل بشكل أو بآخر على مدى تقدير الحكومات الغربية لعلم العلماء واستعانتهم بهم والإفادة من خبراتهم فيما يعود على أوطانهم بالخير، وهذا موقف خليق بحكوماتنا فى الشرق أن تتدبره وأن تأخذه فى الاعتبار بحيث نعيد النظر فى مسألة العلاقة بين رجال الحكم ورجال العلم، وكيفية استفادة الدولة من علمائها ومن خبراتهم فى رسم سياساتها»(٨٠).

ويقول: إن هذا الأمر يثير تساؤلا آخر، وهو يخص دور العلماء المسلمين لدراسة القرآن الكريم والفقه الإسلامى ومختلف جوانب الفكر العربى، وما هى الحلول التى تتضمن الرد على حركة الاستشراق - ومع أنه يعترف بأن هناك محاولات لذلك - لكنها لا تشكل شيئا على الإطلاق عندما تقارن بحركة الاستشراق وغيرها من الحركات

التى تريد هدم الإسلام. فتبقى كلها محاولات موصوفة بالفردية والسلبية. ومحاولات التجريح فقط، أو فى جانب منها يكاد ينحصر دورها فى ترديد الأفكار والآراء والنظريات التى وردت فى أعمال المستشرقين، وليس فى هذا ما يقلل من شأن الانتقادات التى وجهها العلماء الشرقيون للمستشرقين، بل هى دعوة إلى الدراسة الجادة العميقة، التى يلزم لها أن تلقى ما تستحقه من توجيه وتشجيع من المنشآت والمعاهد العلمية وأيضا من الحكومات(٨١).

وترديد هذه الأفكار والآراء، التى تشكل أكبر التحديات الفكرية المعاصرة يأتى أيضا عن طريق الكتاب المتعصبين، ومن أمثالهم فى الربع الأول من القرن العشرين، الكاتب الفرنسى الذى عاش فى الجزائر «أندريه سرفينى» فقد تهجم على الإسلام والرسول ﷺ ووصف العرب بالهمجية وقصور العقل، وذلك فى كتابه «الإسلام وسيكولوجية المسلم» فمثلا يقول: «الإسلام الذى يروجونه فى غزواتهم ليس إلا عقيدة فقيرة، جرداء مثل الصحراء، فارغة كعقل البدوى، وهذه العقيدة ليست إلا بداية ديانة غير ثابتة. ولا تعتمد إلا على اثنين أو ثلاثة مبادئ عامة، تاركة إمكانية نمو المشاعر الدينية، فالعرب غير قادرين على الاختراع، وكشعب من الأجلاف والجهلة فهم لا يفيدون الشعوب التى يخضعونها لإرادتهم، بل يأخذون عنهم كل شىء. أساليب الحكم، المعارف العلمية، الفنون، وحتى العادات فهم يتعلمون فى مدارسهم، فقد يصيرون لاتينيين أو يونانيين فى الحدود التى تسمح بها لهم طبيعتهم الخشنة(٨٢).

ويقول أيضا: «الإسلام هو المسيحية الملائمة للعقل العربى أو بالأحرى هو كل ما يمكن للعقل العربى - ضعيف المخيلة - أن يستوعبه من المبادئ المسيحية. ويقول عن العربى أنه «غير قادر عن التخيل والتصور، فالبدوى ينقل ولكنه لا ينقل بأمانة؛ ولذا فالقانون الإسلامى ليس إلا صورة مشوهة من القانون الرومانى، وكذلك العلوم الإسلامية ليست إلا نقلا للعلوم اليونانية حسب فهم العقل العربى، وكذلك الفن المعمارى الإسلامى ليس إلا تقليدا مشوها لفن العمارة البيزنطى»(٨٣).

وخلال كل صفحات الكتاب يردد مثل هذه التهجمات والأقاويل التى تكشف عن روح التعصب الصليبية والعدائية للإسلام، فهو يورد أقاويل للكردينال لافيجرى. ويقول: «خطب أسقف الجزائر الكردينال لافيجرى فى جمع من أعيان البربر فى مقال: إننى أحبكم بصفة خاصة لأننا من دم واحد. فالفرنسيون ينحدرون من الرومان مثلكم، وهم مسيحيون كما كنتم فى الماضى، انظروا إلىَّ، أنا أسقف مسيحى، وفى الماضى كان فى المغرب أكثر من خمسمائة أسقف مثلى من القبائل ومن بينهم كانوا كبارا وعظاما بعلمهم، وكان شعبكم كله مسيحيا»(٨٤).

ويقول عن الحضارة الإسلامية والعربية: «ما يسمى بالحضارة العربية لم يوجد على الإطلاق كظاهرة للعبقرية العربية، فهذه الحضارة كانت نتيجة لعمل شعوب متحضرة قهرها الإسلام وقد تمكنت رغم قهر الغاصب من تطوير وتنمية صفاتها القومية»(٨٥).

وهو يردد فى كتابه ما قاله وأشاعه غيره من المستشرقين والمبشرين من كتاب الغرب. ويقول عن الرسول ﷺ أنه: «تعرف فى شبابه على بحيرا الراهب وقد أصبح أضحوكة قومه عندما لاذ بالفرار أثناء الحرب التى شنها أبرهة (الحبشى) على مكة»(٨٦) ومن المعروف أن الرسول ﷺ لم يكن قد ولد بعد فى تلك الفترة.

ويعرض رأيه فى السياسة التى يجب أن يتخذها الاستعمار بقوله: «يجب اتخاذ سياسة تفرقة، واستغلال الحساسيات الموجودة بين مشائخ الطرق، حتى لا تتكون تجمعات قوية»(٨٧). ولماذا يلزم اتخاذ هذه السياسة تجاه الإسلام؟ لأنه كما يقول: «الإسلام هو العدو، وليس فقط لأنه مذهب دينى مخالف لأفكارنا الفلسفية، ولكن لأنه مانع للتقدم والتطور»(٨٨).

فهذه روح التعصب - وليس روح البحث العلمى - التى تغلب على كتاب الغرب، وقد بلغ من تعصب «كيمون» وهو أحد الكتاب الفرنسيين - أن اقترح حلا بشأن الإسلام، وهو القضاء على المسلمين ونسف الكعبة ونبش قبر الرسول ﷺ ونقله إلى متحف اللوفر فى باريس، وهذا ما ردده وزير خارجية فرنسا «جبرائيل هانوتو»(٨٩) وإذا كانت هذه أفكار وآراء كتاب الغرب فى الربع الأول من القرن العشرين، فإن ما قاله كتاب الغرب فى الربع الأخير من هذا القرن تكاد تكون نفس الآراء والأفكار.

فلقد صدر حديثا للكاتب الروائى المشهور «شيبول» كتاب بعنوان: «بين المؤمنين رحلة فى بلاد الإسلام»، يذكر فيه اضطراب المسلمين بين الإسلام التقليدى - على حد تعبيره - وبين متطلبات الحضارة الغربية، ويتحدث عنهم بكل سخرية واستهزاء لأنهم - كما يعتقد - يتوقعون من الغربيين أن يستمروا فى الخلق والإبداع والابتكار والاختراع، بينما يكتفون هم باستخدام تلك المبتكرات والمخترعات والإفادة من منجزات تلك الحضارة بوجه عام.

ويطعن فى المسلمين، ويبين عجزهم عن تقديم أى تصور واضح لفكرة الدولة الإسلامية التى يدعون إلى قيامها، ولعجزهم هذا فإنهم يعبرون عنه بالغضب الثورى العنيف الذى قد يصل إلى حد القتل كما يقول.

ويصف قصور الإسلام عن وضع أسس للقضـايا المعاصرة، ويرى أن هذا القصور كان موجودا فى الحقيقـة خلال التاريخ الإسلامى كله: ويرى أن الإسلام السياسى والذى يصفه «بإسلام أواخر القرن العشرين» عاجز عن إيجـاد الحلول السياسية والعملية للقضايا السيـاسية التى يثيـرها. ولا يقدم شيـئا غير النـبى ﷺ الذى سوف يحل كل شىء على الرغم من أنه نفسه (أى النبى ﷺ) قد مات منذ زمن بعيـد ولم يعد له وجود، ويتجسد الإسلام السياسى لذلـك فى هيئة الغضب والفوضى، وقد تهجـم على الإسلام بعبارات قاسية ووصفه بأنه دين طفيلى، والمسلمـون متطفلون على الحضارة الغربية، والغريب أن يردد مثل هذا الكلام المؤرخ البـريطانى «تريفور روبر» فى مقال نشر فـى مجلة «نيويورك رفيو أوف بوكـسى بتاريخ ٥ نوفمبر ١٩٨١م» وينظر للإسلام على أنه: كـان مجرد ريح جافة (هوجاء) هبت من الجزيرة العربية واكتسحت أمامها ما كانت تصادفه فى المجتمعات والبلاد الأكثر استقرارا والأكثر ثقافة»(٩٠). وتأتى الصهيونية فى آخر المطاف، لتلتقى مع الاستعمار والتبـشير والاستشراق وكتّاب الغرب المتعـصبين على هدف واحد وهو محاولة هدم الفكر الإسلامى بالتحريف وإثارة المغالطات الفكرية، وتزييف الحقيقة.

والصهيونيـة حركة عنصرية استعمارية، ظهـرت فى أواخر القرن الماضى (التاسع عشر) كحركة سياسية، ويعتبر «تيودور هرتزل» هو أول مؤسس لهذه الحركة في العالم. فقد قال فى الخطاب الافـتتاحى للمؤتمر الصهيونى الأول سنة ١٨٩٧: «الصـهيونية هى العودة إلى حظيرة اليهودية قبل أن تصبح الرجوع إلى أرض اليهود».

ويقول فى كتـابه «الدولة اليهودية» سنة ١٨٩٦م: «نحن نشعر برابطتنا التـاريخية فقط عن طريق إيمان الآباء والأجداد، فالإيمان يوجد فيـما بيننا، والمعرفة تمنحنا الحرية»، ومع أن هرتزل يؤمن بالعلمـانية، ولكنه لم يتـجاهل الدين اليـهودى كـعامل فـعال فى توحيد صفوف اليهود وإعدادهم نفسيا لاعتناق الدعوة الصهيونية(٩١).

ولست هنا فى مـعرض الحديث عن الفكـرة الصهيـونية، والبـحث عن جذورها الأصلية. وإنما القصد هو بيان أن الصهيونية العالمية كحركة استعمارية تهدف لإنشاء دولة يهودية استعمارية فى الوطن العـربى. ومن ثم تكوين حضارة يهودية. يقول «جوردن»: «أن نعمل بأيدينا فى فلسطين كل الأشـياء التى تشكل مجموع الحيـاة، ابتداء من العمل الأقل جهدا والأكثر نظافة، وانتهاء بالعـمل الأصعب والأكثر قذارة. عندئذ نتحقق بأننا نملك حضارتنا»(*).

(*) عن كتـاب التربيـة اليهوديـة فى فلسطين المحتلة والدياسـبورا». عادل توفـيق عطارى ـ ص ٥٠، ٥١ ط أولى، سنة ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠. مؤسسة الرسالة، بيروت.

ويلخص وليم فهمى، فى رسالته للماجستير عن «الهجرة اليهودية إلى فلسطين المحتلة» أهداف هذه الحركة بقوله: «الصهيونية حركة عنصرية رجعية استعمارية، أسبغت على اليهودية صفة القومية والدلالة الجنسية، وزعمت أن «الشعب اليهودى» يكون عرقا نقيا، ونادت بحل رجعى لما أسمته «بالمشكلة اليهودية» فعارضت اندماج اليهود فى أوطانهم الأصلية وإنما دفعتهم إلى الهجرة إلى فلسطين زاعمة أن لهم فيها حقوقا تاريخية ودينية، وتلاقت مطامع الصهيونية بأهداف الاستعمار فى إقامة دولة يهودية فى فلسطين عن طريق إرهاب وطرد شعبها العربى الأصيل، وتسعى الصهيونية إلى تهجير يهود العالم إلى «إسرائيل» تلك الدولة العنصرية التوسعية التى تمثل قاعدة استعمارية تهدد العالم العربى»(٩٢).

ولما كان هدف الصهيونية الأول هو بناء دولة يهودية، فوسيلتها الوحيدة هى الدعوة إلى الهجرة اليهودية إلى فلسطين، فعملت الصهيونية على تحقيق هذا الأمر بشتى الوسائل، وقد فطن زعماء الصهيونية إلى ذلك العنصر الفعال فى بناء الأمم والحضارات وهو دور التربية والتعليم - وهذا ما أكدت عليه أكثر من مرة - وهنا أشير إلى أقوال زعماء الصهيونية عن التربية وذلك لأهميتها كوسيلة لتحقيق أهدافهم فى بناء الدولة الإسرائيلية، وتكوين الأيديولوجية اليهودية الصهيونية.

فمثلا يقول الصهيونى «جاكوب كلاترمان»: «. . . . ودبابات سنتوريون تؤلف عاملا من عوامل الأمن والسلامة بالنسبة للمستقبل القريب، لكن المدرسة والجامعة هى العوامل الأكثر أهمية بالنسبة للمستقبل البعيد».

«وإذا ما ابتلى المستوى الثقافى فى إسرائيل بالركود والجمود، بينما يأخذ مستوى الأعداء بالصعود تدريجيا، فإن أيام استقلال إسرائيل هى معدودة»، ومن هنا يستنتج هذا الصهيونى مدى أهمية التربية، وما يهدد استقلال إسرائيل إن هى أهملت المستوى الثقافى، فيقول: «إن التربية هى أيضا من مستلزمات الدفاع الوطنى»(٩٣).

ولما كان الهدف الأساسى للصهيونية هو هجرة اليهود إلى فلسطين، لبناء دولتهم المزعومة (إسرائيل) فإنها تعمل من خلال هذا العنصر الفعال «التربية» على غرس الشعور بالانتماء إلى دولة إسرائيل، ودور التربية من وجهة النظر الصهيونية يحقق لها أهدافها عن طريقين:

أولهما: تربية اليهودى فى الدياسيورا (أى يهود العالم)، وذلك لتحقيق هجرته إلى فلسطين؛ لأنها الضمان لبقاء إسرائيل وسلامة استقلالها، فقد ورد فى الكتاب السنوى الإسرائيلى لعام ١٩٧٤م تصور لهدف التربية اليهودية فى الدياسيورا على النحو

التـالى: «إن واجب التربيـة اليهـودية فى الدياسـيورا أن تجـعل الشبـاب يحلم بالوطن وبالصهيـونية، وأن يعرف أن فى إسرائيل أعظم ثورة فى التـاريخ الإنسانى، وبهذا يربط حياته بحياة الشعب الإسرائيلى والدولة»(٩٤).

ثانيهـما: هدف التربية الـصهيونية داخل إسـرائيل «فهى لتأكيـد الانتماء والولاء اليهودى للصهيونية، وتكوين الأيديولوچية الثقافـية لليهودية الصهيونية وذلك لبقاء وبناء دولتهم إسرائيل، وبالتالى تحقيق غرضـهم فى الاستيلاء والسيطرة على العالم - وفق ما جاء فى بروتوكولات حـكماء صهيون - وامـتلاك حضارة يهودية صـهيونية كـما يقول «الصهيونى جوردن».

وفى الفصل الثـانى ذكرت أن الصهيونيـة العالمية تمتلك دور النشر وتهـيمن على الصحافة العالمية، وتسخر كل وسائل الدعايـة لخدمة أغراضهم الاستعمارية والعنصرية، وإذا أسهـبت قليلا عن دور التـربية عند اليهـود، فإنما أردت أن أبين ما فـطنوا إليه من أهميتها ومدى أثرها فى بناء الأجيال، وصنع الإنسان، وتكوين الحضارات.

والغرب يعلم مدى خطورة الصـهيونية، ويعرفـون أكاذيبها، وكما يقـول الأستاذ العقـاد: «ولا يساعـدهم من يساعـدهم هناك (أى فى الغرب) جـهلا بما يفـترون على ضحاياهم أجمعين. وإنما يساعدونهم لأن خطر الإسلام عليهم أكبر من خطر الصهيونية وما يماثلها من الأخطار العنصرية»(٩٥).

ويقول الأستاذ العقـاد: «ولا يبالى خصوم الإسلام أن يتحالفوا عليـه فيما بينهم إلى حين» ويضرب لهذا مثلا بالخطر الصهيونى «وموقف المستعمرين والمبشرين منه حيال إسرائيل، فـإن عداوة القوم لبنى إسـرائيل أشد من عداوتهم للمـسلمين من قديم الزمن ولكنهم يعلمون أن قـوة إسرائيل خطر مأمـون الجانب ويتغلبـون عليه كلما جـاوز حده ويتحالفون مـعه كلما احتاجت إسرائيل إليـهم، واحتاجوا إليها، وسـتظل الحاجة بينهم متبادلة إلى زمن بعيـد، أما الإسلام فقوته أخطر من ذلك وأبقى على الزمن ويوشك أن تزداد خطرا مع اليقظة والتقدم»(٩٦) وخاصة أن هناك محاولة لبعث الإسلام من جديد، فالغرب الآن فى أشد الخوف من هذا المارد الذى أصبح يتململ فى الشرق.

ومما يؤكد هذا ما يـقوله لورانس براون فى كتابه «طوالع الإسـلام»: إن اليهود لا خطر منهم، والخطر الأصـفر (أى خطر الصين واليـابان) لا يهم لأن الدول الديمقـراطية تقاومه، وأما روسيا البلشفية فهى اليوم حليفتنا وتحارب فى صفنا، ولكن الخطر الحق هو خطر الإسلام، لما فـيه من الحيوية الكامنة والقـدرة على الانتشار والتسلط، فـهو السور المنيع أمام الاستعمار»(٩٧).

ولقد لقيت الصهيونية كل التأييد من دول العالم، ومن اليهود وغير اليهود، وهذه الحماسة فى تأييد الصهيونية - كما يقول العقاد - إنما هى حماسة فى عداوة الإسلام(٩٨). والأحداث الأخيرة فى فلسطين ولبنان والتى يعلمها الجميع - لهى أكبر دليل على هذه الحماسة فى التأييد، فهكذا كانت بالأمس، وهى كذلك اليوم بيننا - وستظل تسير هكذا.

وفى نهاية هذا العرض لمصادر وروافد التحديات التى يواجهها الإسلام. أود الإشارة إلى نقطتين بمناسبة الحديث عن الصهيونية ذواتى أهمية بالغة - على ما أعتقد - فى هذه الفترة من عصر الإسلام:

أولاهما: مدى تفهم اليهود للعنصر الحضارى الفعال الذى أشرت إلى أهميته فى الفصل الثانى من الكتاب. وهو عنصر التربية والتعليم كأساس لبناء المجتمع وكوسيلة لمواجهة المشكلات والتحديات الحضارية التى تشمل بدورها المشكلات الفكرية.

ثانيتهما: التقاء الحركة الصهيونية العالمية مع الاستعمار والتبشير والاستشراق على هدف واحد - مع التعارض والتناقض فيما بينهما - وهو محاربة الإسلام وإضعاف المسلمين ومحاولة احتوائهم والهيمنة عليهم.

وأبدأ الآن فى عرض تلك التحديات التى تتمثل فيما يأتى:

المطلب الأول

التحدى العقدى

وفى الفصل الأول تعرضت لهذا التحـدى من جانبه الأهم وهو إنكار الإله، أما هنا فإنى أعرض لما تفـرع عن هذا التحدى وهو ما يتمثل فى إنكار الدين وعـدم أهميته فى حيـاة الإنسـان، ثم من جـانب آخر دعوى إبعـاد الدين عن تنظيم الجوانب المخـتلفة للإنسان سواء السياسية أو الاجتماعية أو الأخلاقية وغيرها وهو ما يسمى بالعلمانية.

وقضية إنكار الدين، تأتى نتيجة للدعاوى الإلحادية والنزعة المادية للفكر الغربى، التى ترى أن الدين تولد عن الأساطيـر والخرافات، أو هو ناشئ عن أزمة وعقد نفـسية يسميها «فرويد» الكبت، أو هو نتاج الطبقات الإقطاعية والرأسمالية وضع ليكون مخدرا للناس، أو على رأى «كارل ماركس» أفيون الشعوب.

وظهـرت فكرة إنكار الدين، مع ظهور الـنزعات الإلحـادية والمادية فى الفلسفـة الغربية خلال عصر النهضة الأوربيـة الحديثة، التى بدأ فيها الصراع بين رجال الدين فى أوربا وبين أهل العلم الحـديث، ومن هـنا ظهـرت فكرة أن الدين يتـعـارض مع العلم والنظر العـقلى، واتهم الدين بأنه وسـيلة تأخر وانحطاط، وإذا كـان هو كذلك، فـإن وسيلة النهوض والـتقدم إذًا هى ترك الدين وإبعاده عن مجـال الحياة بمختلف جـوانبها، ويجب أن يقتصر أمره على علاقة الفرد بربه فقط.

ويقول الـكاتب الروسى «بوخارين» فى كـتابه «الماركـسيـة والتفكيـر الحديث»: «يواجه الدين فى العالم المعاصر موجتين من التحدى: إحداهما إلحادية لا ترى فى الدين إلا «تخلصا من الواقع» ولجـوءا إلى التخديرات الروحـية التى أبرز ما فـيها أنهـا توجه السلوك الإنسانى توجيها سلبيا إزاء مشـاكل الحياة، ومن ثم إزاء عناصر التقدم والسعادة البشـرية. والموجة الأخرى لا تمت إلى الفلسفـة السابقة إلا بصلة غـير مباشـرة ولكنها تماثلها فى الابتعاد عن الحقيقة الدينية، أعنى بها موجة التحلل من القيم الدينية»(٩٩).

وواضح إذًا أن هناك فكرتين: إحداهما تقوم على النظرية الإلحادية المادية، وتقول بعدم أهمية الدين وإنكار وظيفته، والثانية تقول باقتصار الدين ووظيفته على العلاقة فيما بين العـبد وربـه وعزل الدين عن شـئـون الحيـاة الأخـرى، ومن هنا ظهـر ما يسـمى «بالعلمـانية»، وكلتـا الفكرتين تشكل خطرا على الإسـلام، وقد انتـقلت إلى المجتـمع الإسلامى وألقت بظلالها على الفكر الإسلامى.

ونتيجة الصراع الفكرى الذى حدث فى أوربا عن مصادر المعرفة، وكيفية الحصول عليها، ظهرت ثلاث مراحل، تميز بها الفكر الغربى، وكلها تدور حول المصادر الرئيسية للمعرفة وهى الدين، والعقل، و الحواس.

فى المرحلة الأولى ساد الدين كمصدر أساسى وأولى للمعرفة، وفى هذه الفترة كانت الفلسفة خادمة للدين، تقوم بشرح مضامين عقائده وإقامة الحجج والبراهين على صدقها فى حدود العقل الإنسانى(١٠٠). وكان الرأى السائد لدى الفلاسفة - رغم ظهور الحركات الإصلاحية - أن الألوهية هى المرجع الأخير للوجود والمعرفة على السواء(١٠١) واستمر الوضع على هذا الحال باعتبار الوحى هو المصدر الأول والأخير، للمعرفة حتى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، وهو ما يسمى بعصر التنوير فى تاريخ الفكر الأوربى، ثم أصبح العقل هو المصدر الأول للمعرفة دون غيره، واستخدم الفيلسوف الألمانى «نيتشه» (ت١٨١٤)، مبدأ النقيض الذى يجد أساسه فى فكرة «تصور الإنسان لنفسه» للوصول إلى سيادة العقل على ذاته واستقلاليته فى الوجود عن غيره، وتبعية عالم الأشياء إلى العقل(١٠٢).

وبهذا أصبح العقل سيد الميدان، والمصدر الأول للمعرفة، فى مقابل الدين والطبيعة(١٠٣). وسلك هيجل الألمانى (ت١٨٣١م) طريق «فيشته» واستخدم نفس المبدأ لتأكيد قيمة العقل، غير أن فيشته، وقف به عند تأكيد سيادة العقل، بينما هيجل، استرسل عن طريق الخطوات الثلاث التى سماها: (بالدعوى، ومقابل الدعوى، والجامع بينهما) للوصول إلى تأكيد سيادة الدين أيضا وليس العقل فحسب(١٠٤) ومن هنا تميز الفكر الغربى بالفلسفة العقلية (أو المثالية) وهى تبدأ عند مؤرخى الفلسفة ابتداء من ظهور كتاب «كانت» (نقد العقل الخالص) سنة ١٧٨١م، وتنتهى هذه الفترة بوفاة هيجل سنة ١٨٣١م، ولكن استمر تأثير النزعة العقلية فى الفكر الغربى حتى نهاية القرن التاسع عشر، وظل هذا الأثر واضحا عند بعض فلاسفة القرن العشرين، وخاصة فى إنجلترا عند «برادلى»(١٠٥).

ويعد العام الذى توفى فيه هيجل (١٨٣١م) هو البداية التقريبية للفلسفة المعاصرة، التى تميزت بما انطبع به الفكر الإنسانى من جراء التقدم العلمى الهائل، الذى حدث نتيجة الاكتشافات العظيمة فى مجال العلوم الطبيعية، والتكنولوجيا، وما حدث من تطور على الحياة الاجتماعية والثورات الصناعية والسياسية، وما لحق الإنسان من نهوض حضارى فى شتى المجالات، ومع أنه ليس من اتفاق بين الفلاسفة على ما يجب أن يكون من روابط وصلات بين الفلسفة والعلم فى ضوء الاكتشافات والإنجازات التى

حققها التقدم العلمى[١٠٦] إلا أن الصراع الفكرى الذى اشتعل لدى العقلية الأوربية بين الكنيسة ورجال النهضة العلمية لم يختلف فى هذا العصر عن سابقه، وربما أدت الكشوف العلمية إلى زيادة هذا الصراع وتعميق أثره، وخاصة أن الفلسفة المعاصرة أصبحت ترتكز فى أساسها على «الطبيعة» دون أى اعتبار لشىء آخر، وبهذا هيمنت الفلسفة الطبيعية بالتدريج على سيادة العقل والدين معا، وعليه أصبح «الواقع المحس» هو المصدر اليقينى للمعرفة، ومن هنا ظهرت الفلسفة الوضعية Positivism، والتى أصبحت فيما بعد من أهم سمات الفكر الغربى الحديث والمعاصر.

ويقول محمد البهى: إنها قامت فى جو معين وعلى أساس خاص، أما الجو المعين: فهو يشتمل على جانبين أولهما وأهمهما: سيطرة الرغبة على غالبية كبيرة من العلماء والفلاسفة فى معارضة الكنيسة وأصول معرفتها التى استغلتها فى خصومة المعارضين فترة من الزمن، وبديهى أن هذه المعرفة هى المعرفة الدينية للمسيحية الكاثوليكية بوجه خاص، والتى وصفت بأنها معرفة ميتافيزيقية بوجه عام. وثانيهما: هو اعتقاد فلاسفة الوضعية بإفلاس الفلسفة العقلية المثالية وعدم قدرتها للوصول إلى هدفها الذى أرادته وهو إبعاد التدخل الكنسى فى عملية توجيه الإنسان، وتنظيم العلاقات الإنسانية على هذا الأساس. وأما الأساس الخاص الذى قامت عليه الفلسفة الوضعية، فيتلخص فى وضع الطبيعة كمصدر أساسى للمعرفة، والحقيقة والواقع أو الحس كلها بمعنى واحد وتعنى الطبيعة، وهى فى نظر الوضعيين ليست مصدرا مستقلا فحسب للمعرفة، بل هى المصدر الوحيد للمعرفة اليقينية، وأن المثل الأعلى لليقين يأتى عن طريق العلوم التجريبية[١٠٧].

ويعتبر «أوجست كونت» (١٧٩٨-١٨٥٧م) صاحب الفلسفة الوضعية وأول بناتها، بعد الكونت «دى سان سيمون» (١٧٦٠-١٨٢٥م) وشارل فوربى (١٧٧٢-١٨٣٧م) الذى يعتبر أحد آباء الشيوعية الحديثة، وهما مصلحان اجتماعيان تأثر بهما «كانت». وثلاثتهم لا تتجاوز نظرتهم الفلسفية عن رغبتهم فى الإصلاح الكامل للجماعة البشرية؛ وذلك لأنهم رأوا المجتمع فى حالة تدهور فيجب إعادة تنظيمه بسلطة زوجية توحد بين العقول، وهذه السلطة ليست سلطة الكنيسة بل سلطة العلم الواقعى وسيادته. والذى يضع حدا لفوضى الأفكار، ويحقق أسباب النظام والإصلاح وينتهى إلى إلغاء الدين واللاهوت الكنسى، وإحلال دين آخر جديد بدلا منه[١٠٨].

ويدلل «كونت» على مذهبه باستخدامه لتاريخ العقل، فيقول: إن العقل مرَّ بحالات ثلاث: حالة لاهوتية، وحالة ميتافيزيقية، وحالة واقعية[١٠٩].

فهذا القانون الذى يسمى بقانون الدورة الثلاثية (أو قانون المراحل الثلاث) التى تمر فيها المعرفة: وهى الدين، الميتافيزيقيا، الواقعية، هو القانون الذى وضعه «كانت» لتأييد المعرفة الحسية، التى تحل فيها الملاحظة محل الخيال والاستدلال(١١٠).

ويأتى نبى الشيوعية العصرية «كارل ماركس» (١٨١٨-١٨٨٣م) الذى وضع المذهب التاريخى وهو فيلسوف يهودى ألمانى، أقام فلسفته الاجتماعية الاقتصادية على أساس المادية الجدلية التاريخية، التى يتألف منها كتابه «رأس المال» الذى شرح فيه فلسفته هذه والتى أقامها على طريقة هيجل، وتعتبر الشيوعية الإلحادية نتيجتها الأولى والرئيسية. ومبدؤها الذى أقامه على أساس المادية الجدلية التاريخية يتلخص «فى أن المادة هى كل الموجود وأن مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور متصل للقوى المادية»(١١١).

واستخدم «ماركس» مبدأ النقيض الذى عرف للفيلسوفين الألمانيين من قبله «فيشته وهيجل» غير أنه استخدّمه فى مجال آخر غير «التصور الإنسانى» عند «فيشته» أو مجال الفكرة التى عرفت فى المذهب الهيجلى.

فقد استخدمه فى مجال الاقتصاد، مستندا على دراسة التاريخ الإنسانى(١١٢) ومن هنا اشتهر مذهبه باسم المادية التاريخية، ولما كان قد استخدم الجدل الهيجلى أيضا فى مذهبه التاريخى وصف بالمادية الجدلية التاريخية. والذى يهم فى هذا الصدد هو أن «ماركس» فى نظريته المادية، قد تأثر «بكومت» وذهب إلى القول بأن المادة أكثر أهمية وأسبق وجودا من العقل، والعقل متوقف على المادة فى وجوده ولا يمكن وجوده منفصلا عنها(١١٣).

وأخطر ما فى هذه الفلسفة هو نكرانها للدين مطلقا، «فماركس» لا ينكر بقاء الروح بعد موت الجسد فحسب بل يرفض الدين من أساسه، ويرى أن كل دين لعنة، والدين هو أفيون الشعوب ويجب منعه عنه حتى ينهض - على حد قوله - للمطالبة بحقه وينفض عن كاهله الخنوع والاستسلام(١١٤).

وقد ساد الفكر الأوربى اتجاهات فلسفية أخرى خاصمت الدين واستخفت باللاهوت وحطت من شأن رجاله، كمذهب الحسيين والتجريبيين، والفلسفة العملية Pragmatism فى أمريكا، وكلها مذاهب حسية على حد قول توفيق الطويل - ومادية تنكر ما وراء العالم المحسوس وتستخف بالأديان(١١٥). وقد شجع مذهب «دارون» فى التطور على ظهور تلك الفلسفات الطبيعية والمادية والوضعية، وقدم تفسيرا آليا ميكانيكيا

للوجـود، وأغنى المفكرين عن فكرة «الـغائيـة» والنظام المعـقـول فى تفسـيـر الظواهر البيولوجية(١١٦).

وبعد هذه العـجالة عن بعض الاتجاهات الفكرية فى أوربـا خلال عصر النهـضة العلمية وما حـدث عليها من تطور خلال القرن العشـرين، فإنه يتبين للدارس أن الفكر الأوربى يتـصف بعـدد من الخـصائص يمـكن أن ترجع إلى اثنتين، أولاهمـا: أن هناك اضطرابا وخلطا فى الأفكار الغربية الحـديثة والمعاصرة، ثانيتهمـا: تختص الفكر الغربى بظهور أفكار هدامة ومعارضة للدين وللعقل أيضا، تهدف إلى الحط من القيم الأخلاقية والاجتماعية، وتنكر المعرفة العقلية والدينية، وإن كان هناك بعض المذاهب الروحية التى يؤيدها بعض الفـلاسفة إلا أنهـا روحيـة عصرية عـرجاء - كـما يقـول يوسف كرم - والفلسفة الحـديثة فى جملتها لا تؤمن بالعـقل ومعانيه ومبـادئه ولا تؤمن بجواهر ثابتة حتى تقـول بنفس خالدة وإله كامل ومـفارق للطبيـعة(١١٧). وإظهار هذه الفكرة، هو السبب الذى دفعـنى لاقتباس لمحة مـوجزة عن الفكر الغربى لاستنتـاج ما تشكله فكرة إنكار الدين من تحدٍ حـضارى للإسـلام، فى كلا جانبـيها: سواء التى ترى عـدم أهمية الدين أو التى تقوم بإبعاده من مجال الحيـاة أو ما يسمى بالعلمانية. ومما زاد فى خطورة هذا التحـدى، هو انتقـال هذه الأفكار إلى المجتـمع الإسلامى، كمـا انتقل غـيرها من الأفكار والنظم والمفاهيم الأوربية التى أشرت إلى بعض منها فيما سلف.

فهناك دعاة من المفتونين بالحضارة الغربية وأساليبها فى الحياة، قد حملوا راية هذه الفلسفات الهدامة للدين والأخلاق، ومن بينها القـول «بخرافة الدين، وإنكار قيمته فى التوجـيه»، فـهذا الرأى واضح أنه وليـد الفكر المادى الذى ظهر فى أوربا، وحـمله من يدعون الثـقافة والتـجديد فى الفكر الإسـلامى. وصاحبت هذه الفكرة، دعـوى أخرى تشكل مع سابقتـها اتجاه الفكر الغربى ومدى نفـوذه وتغلغله فى شرقنا الإسلامى، وهى فكرة أن الإسلام دين لا دولة، والتى أثارها المستشرقون فى أول أمـرها. نتيجة لمنهجهم فى نقد المسيـحية ونظام الكنيسـية إبان فترة الصـراع بينها وبين رجال النهضـة العلمية، وتسربت إليـنا عن طريق كتاباتهم ومـقالاتهم، أو عن طريق تلامـيذهم الذين يخـفون حقيقتهم فى تقليدهم للغرب تحت صفات وأسماء مختلفة أو تحت ما يسمى بالتجديد!.

والاتجاه الأول يظهر تأثيره بوضوح فيما نشر عن قول بعض طلبة جامعتى القاهرة وعين شمس بأن: «الدين إيحاء خرافى»، وقول البـعض الآخر بأن: «الدين لا قيمة له لأن الشىء موجـود بآثاره، وأنا لا أرى أى أثر للدين على المجـتمع»(١١٨). ومثل هذه الأفكار والآراء نجدها منتشرة فى مـختلف المجتمعات الإسلامية، ومنهـا المجتمع الليبى

فقد انتقلت إليه عدوى هذه الأمراض الفكرية، وقد وجه إلى شخصيا عدد من الأسئلة تحمل فى طياتها تلك الأفكار التى ترددت فى جامعتى القاهرة وعين شمس وما نشرته الصحف المصرية، وسألنى بعض من أطفالنا الناشئين عن شىء يشبه تلك التساؤلات التى تكشف عن أثر هذه الآراء والأفكار الهدامة، ففى استفساراتهم ما ينبئ عن خطورة الأمر، فإذا كان فى شباب الجامعات هو نتيجة - على ما أعتقد - لأزمة فكرية وثقافية، فضلا عما يعيشه الطلبة من حالة تعطش فكرى، وخواء دينى، فإنها بين الناشئة من أطفالنا الصغار لهى تحدٍّ من نوع آخر، وموقف ليس من السهل معالجته بتوضيح زيف تلك الآراء وخطأ تلك الأفكار، أو سوق أدلة وبراهين، ولكن هذا الأمر لا يتأتى إصلاحه - إن كان للصلاح بقية - إلا عن طريق التربية والتعليم، وهذا الطريق الذى أكدت عليه أكثر من مرة، فإننى أكرر أنه لا خلاص لنا مما نحن فيه إلا من هذا الطريق، وما نعانيه الآن ويعانيه شبابنا إلا نتيجة المستوى التربوى والتعليمى السيئ للغاية الذى تعانى منه مختلف المجتمعات الإسلامية، وخاصة بعد زحف الحضارة الغربية علينا، وما تشكله تلك الأجهزة العلمية من إفساد للأخلاق وإضاعة للوقت - الذى نحن فى أشد الحاجة إلى كل دقيقة فيه - وما تمثله فى عجز الناس عن أمور دينهم وتربية أطفالهم، وتجارة تلهيهم عن ذكر الله، وتدبر آياته فى النفس والآفاق، وتجد الرجل منا يجلس فى بيته بين أولاده وزوجته - وربما والديه أمام تلك الأجهزة الساعات الطوال، وينسى نفسه ووقته الثمين وحاجة وطنه إليه، بل يصل به الحد إلى أن ينسى بأنه بين أطفاله الصغار الذين يحتاجون إلى كل رعاية وتوجيه فى تلك السن المبكرة، ويصل البعض إلى أن تفقدهم تلك الأجهزة إحساسهم بآدميتهم وإنسانيتهم، حتى يتحول البعض منهم عن إنسانيته مطلقا وتصبح تصرفاته كتصرفات العجماوات والبهائم، ومن هنا يظهر لدى الناس نوع من الإحساس باللامبالاة ويخلق الموقف شيئا من التنكر للدين والأخلاق، وجحود بأهميتهما فى حياة الإنسان وسعادته.

أما الاتجاه الثانى: فيظهر جليا فى كتابات كثيرة ويجسده واقع أنظمة الحكم فى الدول الإسلامية والعربية، ومن بين هذه الكتابات على سبيل المثال لا الحصر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لمؤلفه على عبد الرازق، الذى حاول فيه أن يثبت أن الإسلام «دين لا دولة» مجاراة لدعاوى الغرب وما وضعه الفكر الاستشراقى من دراسات عن الإسلام ونظام الحكم فيه.

يقول محمد محمد حسين عن هذا الكتاب «فهو يعتمد على المستشرقين فيما لا يوثق بهم فيه» ويسوق على ذلك مثالا بالمستشرق توماس أرنولد، الذى أخذ عنه مؤلف

الكتاب المذكور الكثير، وهو يعتمد فيما قال على المستشرقين أكثر من اعتماده على المصادر العربية الأصيلة على كثرتها وأهميتها وتوافرها(١١٩).

وكان هدف هذا الكتاب هو إثبات أن الإسلام دين وليس دولة، والرسول صاحب الرسالة فقط ومنفذ لها دون أى شيء آخر.

فيقول المؤلف: بأن محمدا ﷺ ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة دولة وأنه لم يكن للنبى ﷺ ملك ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذى يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكا ولا مؤسس دولة ولا داعيا إلى ملك»(١٢٠).

ويرى أن ما جاء به الإسلام لا يخرج عن كونه عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات فهو شرع دينى خالص لله تعالى، ولمصلحة البشر الدينية لا غير(١٢١).

ويعتقد أن الدين الإسلامى، لا شأن له بالخلافة أو القضاء ولا غير ذلك من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما هى أمور نرجع فيها - على حد تعبيره - إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة(١٢٢).

ويقول محمد محمد حسين عن هدف هذا الكتاب: «ويدور الكتاب المؤلف كله حول هدم فكرة الخلافة كنظام إسلامى فى الحكم، ليصل من ذلك إلى النتيجة التى ختم بها كتابه، حين أنكر أن تكون الخلافة أو القضاء أو وظائف الحكم ومراكز الدولة جميعا من الدين فى شيء، ووصفها بأنها: «خطط دنيوية، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة. وقد حاول المؤلف أن يصل إلى هذه النتيجة من كل طريق(١٢٣).

وقد حاول أحمد خان زعيم الحركة الإصلاحية فى الهند خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر مثل هذه المحاولات، على أساس تقليد النظم الغربية، وأسسها المادية(١٢٤).

ويذكر أنور الجندى بأن مجموعة من الدراسات باللغة العربية قد صدرت بأقلام عربية تحاول أن تنقل وجهات النظر التغريبية فى مجال القرآن الكريم والإسلام وأصول الدين ومفاهيم الاجتماع، ويذكر أنها قد جرت هذه المحاولة بغرض غير علمى، وإنما وفق هوى خاص، يستبطن غرضا واضحا، أو هدفا معينا، ثم يبحث عن النصوص والأدلة التى تؤيده.

ويمضى قائلا: «وقد كتبت هذه المؤلفات فى ظل ظروف معينة فى خلال فترة سيطرة النفوذ الأجنبى أو بتوجيه من جهات معينة، أو فى ظل إشراف بعض الأساتذة الأجانب أو دعاة التغريب من تلاميذهم»(١٢٥).

ويضرب بعض الأمثلة على تلك الكتابات، التى يرى مؤلفوها أن الأديان هى سبب انحطاط كل من دان بها، وأن الإسلام هو الذى أخر أهله عن ملاحقة ركب الحياة، ودعوا إلى إنكار الأخلاق الدينية واستبدالها بالأخلاق المادية والتجارية، وفى كتاب «الدين والضمير» يرى مؤلفه أن الدين للعوام، ولا لزوم له عند المثقفين، ووصف الإسلام بأنه دين لا صلة له بالمجتمع أو الحياة المدنية(١٢٦).

وما زالت هذه الأفكار والاتجاهات مستمرة وقائمة إلى يومنا هذا، وهى تنشط من حين إلى آخر وتظهر فى كل مرة فى ثوب حضارى مختلف، ويزداد عداؤها للدين واستخفافها بمبادئه وتعاليمه، كلما ظهر اكتشاف علمى جديد، مما ساعد على زيادة هذا العداء، وبذا ظهر الإلحاد والوثنية والعلمانية، فضلا عن ظهور دعوات هدامة، بعضها يخدم الاستعمار، والآخر يخدم أغراضا وأهواء شخصية مختلفة.

فقد ظهرت القاديانية فى أواخر القرن التاسع عشر الميلادى فى الهند، بعد استقرار الاستعمار الإنجليزى فيها، ومؤسسها هو المرزا غلام أحمد القاديانى (١٨٣٩-١٩٠٨م) ويلقب بالمسيح الثانى، ونسبته إلى «قاديان» من قرى «البنجاب» الهندية، ولد ودفن فيها، وتعرف القاديانية فى إفريقيا وغيرها من البلاد باسم «الأحمدية»، وهذا تمويه على المسلمين حتى لا يعرفوا حقيقة أمرهم(١٢٧).

والقاديانية تعتبر مؤامرة استعمارية دبرها الإنجليز لإضعاف المسلمين وجعلهم خاضعين لنفوذهم وسيطرتهم، ويبين ذلك ولاؤهم وتفانيهم فى طاعة الإنجليز.

يقول مؤسس هذه الفرقة فى كتابه «البرية»: ولقد أقرت الحكومة بأن أسرتى فى مقدمة الأسر التى عرفت فى الهند بالنصح والإخلاص للحكومة الإنجليزية، ودلت الوثائق التاريخية على أن والدى وأسرتى كانوا من كبار المخلصين لهذه الحكومة من أول عهدها، وصدق ذلك الموظفون الإنجليز الكبار، وقد قدم والدى فرقة مؤلفة من خمسين فارسا لمساعدة الحكومة الإنجليزية فى ثورة عام ١٨٥٧م. وتلقى على ذلك رسائل شكر وتقدير من رجال الحكومة، وكان أخى الأكبر غلام قائدا بجوار الإنجليز على جبهة من جبهات حرب الثورة. وتعتبر البهائية شقيقة «القاديانية» فى هدفها وأساسها الاستعمارى، فكلتاهما كونها الاستعمار وزود كلا منهما بشتى الوسائل المادية وغير

المادية، وعمـلت اليهـودية الصهيـونيـة على مساعدتها الفكرية والمادية وما زالت إلى الآن تساعـدها عن طـريق المركـز القـادياني في إسـرائيـل، ومـراكـزها الأخـرى في إفريقيا(١٢٨).

وهذا مـا يزيد في توضيح أمـر الغرب في توجـيه حـملاته وتحـدياته عن طريق وسائله الحضارية والاسـتعمارية والعلمية - إلى الدين بصفة عـامة، بمقولتهم أن الأديان قد انتـهى أمرها وولى عهدها، فـهي عبارة عن أساطيـر وخرافات، وقد أزاحـها العلم الحديث بمكتشفاته ومخترعاته العلمية والتكنولوجيا التي بهرت الأبصار وسلبت العقول، فالدين - في اعـتقادهم - قد فـشل في تحقيق مـهمته، وتوقف عن العطاء وتحـجر في مواجهـة الحضارة. ولتحقـق المكيدة للإسلام غايتهـا فقد حورب الدين عـموما، لطعن الإسلام في أرسخ وأقوى قواعده التي يقوم عليها. ولإظهار بطلان هذه الدعاوى يجدر توضيح مـفهوم الدين ومـدلولاته في الفكر الغربي، والتي وجـهت على أساسـها تلك الحملات على الدين وأعوانه، فقد شغلت مسألة تحديد الدين وأهميته العلماء والمفكرين قديما وحديثا(١٢٩)، وظهرت لهم عدة تعريفات وأبدوا عدة مدلولات.

وقد جاء في إحدى الموسوعات العلمية(١٣٠): أن هناك آلافا من التعريفات لكلمة الدين، وبعض العلماء يعرفه على أنه الاعتـقاد في وجود إله واحد أو عدد من الآلهة. أو الاعتقاد في وجود كائنات علوية (فوق الطبيعة).

ويقول (هوستن سميث) أستاذ الفلسفة بالمعهد التكنولوجي بولاية «ماشاسوستى» ومؤلف كـتاب «أديان الإنسـان»: «إن أحسن تعريـف للدين هو محاولة الإنـسان بلوغ أسمى كمـال ممكن بواسطة ضبط حياته، وفق مـشيئته أو إرادة أعـظم وأحسن قوى في العالم، التي تسمى عادة بالإله»(١٣١).

وربما يمثل هذا التعريف وجهة نظر فلسفية أكثر منه تحديدا لمفهوم الدين.

وقال البعض الآخـر: يمكن التعبير عن مـفهوم الدين، بأنه عبارة عن اعـتقادات وأنماط سلوكية بواسطتها تحاول الإنسانية معـالجة قضاياها الصعبة التي لا يمكن حلها عن طريق أو من خلال التطبيقات المعروفـة للإنسان عن التكنولوجيا والمنظمات التقنية، ومن هذا يتحول الناس إلى التـعامل مع قوى غيبيـة أو مخلوقات ما وراء الطبيعـة (فوقية)، يحاول الإنسان من خلال ممارستـه للطقوس الدينية (مثل الصلوات، والرقص، والغناء، والهدايا، والقرابين) تسخير هذه القوى أو الكائنات الغـيبية لصالحه، وقد تكون آلهة أو آلهات أو ما يسمى بعبادة الأسلاف «الأجداد» أو أرواحا أخرى أو قوى غير بشرية (غير شخصية)(١٣٢).

ويمثل هذا التعريف وجـهة نظر الأنثروبولوجيا التى تهـتم بدراسة الإنسان وأنماط سلوكه والتغيرات الثقافية وغيرها التى تؤثر فى حياته الاجتماعية.

وهذا قريب من وجهة نظر علماء الاجتماع، فالدين عندهم - بوجه عام - «نظام اجتمـاعى يقوم على وجود موجود أو أكثـر أو قوى فوق الطبيعـة، وبين العلاقات بين بنى الإنسان وتلك الموجودات، وتحت راية ثقافة معينة تتشكل هذه الفكرة لتصبح نمطا أو أنماطا اجتـماعية أو تنظيـما اجتـماعيا، ومـثل هذه الأنماط والنظم تصبح معـروفة باسم الدين»[١٣٣].

وفى ذلك الجو الذى كان يسود فيه الصراع بين الـكنيسة ورجالها من جهة، وبين رجال النهـضة العلميـة من جهة ثانيـة، ظهرت تعريفات لا حـصر لها لمفـهوم الدين، تتقارب حينا وتتباعد حينا آخر، ولقد ناقش محمد عبد الله دراز - نماذج كثيرة من هذه التعريفـات فى كتابه «الدين: بحوث ممهـدة لدراسة تاريخ الأديان»[١٣٤]، وأقتصر هنا على ذكر ثلاثة منها تمثل وجهات نظر متباينة:

١- يقول «جـويوه» فى كتابه «الادينيـة المستقـبل»: «الديانة هى تصور المجمـوعة العالية بصـورة الجماعة الإنسانيـة، والشعور الدينى هو الشعور بتـبعيتنا لمشيـئات أخرى يركزها الإنسان البدائى فى الكون».

وهذا التعـريف هو أبعد التعريفـات عن مفهوم الدين الحق، ويكاد يكون ا[illegible] الغالبة على الفكر الغربى، وخاصة للاتجاه الذى نبذ الدين كرد فعل لما قامت به الكنيسة ورجالها ضـد رجال العلم، وهو يدور فى فلك المفاهيم التى أوردها «أوجـست كومت» عن العقلية الإنسانية ومرورها بمراحل ثلاث: الدينيـة، الفلسفة المجردة، الواقعية[١٣٥]. وهو ما دعـا إليه «فـرويد» حيث قـسم حياة البـشرية إلى ثلاث مـراحل سيكولوجـية: الأولى: المرحلة الخرافية، والثانية: مرحلة التـدين، والثالثة والأخيرة: المرحلة العلمية. وهذا ما يظهر فى كتابات «سبنسـر» الذى ارتكزت فلسفته على المادية واللاإرادية، وغيره من أمثـال «هكسلى، ومـاركس» ودعاة البـشرية (Humanism) على أنهـا دين جديد يجعل مرد الآداب إلى النفس البشرية، ويدعو الناس إلى درس الوثنية ويدعو إلى نصب الإنسان إلها بدلا من الله تعالى[١٣٦].

ووصل هذا الاتجـاه فى الفكر الغـربى منتـهـاه، عندمـا قال أحـد مـفكريه وهو «فويرباخ» فى كتابه «ماهية المسـيحية»: «إن الإنسان هو الذى خلق الله (تعالى عن ذلك علوا كبـيرا) على صورته ومثالـه، فهو إنما يتعبـد لنفسه حين يتعـبد لله، دون أن يدور بخلده أنه قد انتزع من نفسه خير ما فـيها لكى يزيد من خصب تلك الصورة المثالية التى

ابتدعها لنفسه» ويلوح من هذا الخلط، أن الله - تعالى - ليس إلا الإنسان المثالى. وهذا ما قرره - كما يقول زكريا إبراهيم - تلميذ آخر من تلاميذ هيجل، ألا وهو «ماكس شترنر» الذى دعا إلى إنسانية أكثر تطرفا من كل ما دعا إليه السابقون عليه.

ويقول زكريا إبراهيم: «ويمكن أن نلخص فلسفة (شترنر) بأسرها فى عبارة واحدة ألا وهى «تقديس الذات» أو «عبادة الأنا» أو «الفردية المطلقة». ولقد أخذ نيتشه هذه الفوضوية الفكرية بعد ذلك عن شترنر»(١٣٧)، وواصل حملته ضد الله تعالى مع أنه كان ابن قسيس وحفيد قسيس، وأراد أن يصير قسيسا مثلهم، فكان متمسكا بالدين وهو صغير، ثم خرج على الدين والأخلاق بمنتهى الشدة(١٣٨).

١- تعريف «شلايرماخر» فى «مقالات عن الديانة»: «قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة». وهو يمثل جزءا من الدين؛ لأنه متجاهل حقيقة الدين وأهميته التشريعية والأخلاقية، ومن هنا يظهر قصوره على أمر سيكولوجى فقط.

٣- ثم يأتى تعريف الأب «شاتل» فى كتابه «قانون الإنسانية»: وهو «الدين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق: واجبات الإنسان نحو الله، وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه» وهو يمثل وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية، ويقصر أمر العبادة على الناحية الروحية والأخلاقية، ويبدو قصوره عن النظرة الشاملة والكاملة لمعنى الدين كما هو فى مفهوم الإسلام(١٣٩).

وبعض خصوم الإسلام يريدون لنا أن نفهم الدين على أساس هذا التعريف ونقتصر فى إسلامنا على أمور العبادة والذهاب إلى المسجد والبيت الحرام فقط، ولإكمال البحث فى الدين وتعريفه نعرج على مفهومه لدى علماء الإسلام ليتضح مدى الخلط والقصور فى مفهوم الغرب لمعنى الدين، ومن جراء هذا الفهم ظهرت دعواهم بعدم أهميته أو وضعه فى الأديرة والكنائس وتجريده من دوره فى المجتمع كتشريع وأخلاق.

تعريف الدين عند علماء الإسلام:

تعريف الجرجانى (٧٤٠هـ-٨١٦هـ/ ١٣٤٠م-١٤١٣م)، يعرف الدين بأنه: «وضع إلهى يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ»(١٤٠).

ويمضى الجرجانى فى التفريق بين الدين والملة قائلا: إنهما متحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينا ومن حيث إنها تجمع تسمى ملة ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهبا، وقيل: الفرق بين الدين والملة

والمذهب، أن الدين منسـوب إلى الله تعـالى والملة منسـوبة إلى الرسـول والمذهب إلى المجتهد(١٤١).

وورد فى كتاب «كشاف اصطلاح الفنون» للتهانوى أنه: «وضع إلهى سائق لذوى العقول السليمة باختيـارهم إلى الصلاح فى الحال، والفلاح فى المآل». ومن هذا القبيل قول أبى البقاء فى كلياته: «وضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبيا كان أو قالبيا كالاعتقاد والعلم والصلاة»(١٤٢).

ومن هذه التعريفات والمقارنة بينها، يتضح أن مفهوم الدين فى الفكر الإسلامى، يتميـز عنه فى الفكر الغربى، من حيث الأصل والشمـول، ومن هنا يختل الأساس أو القـاعدة التى بنيت عليـها كـل الدعاوى والشـبهـات التى حاولهـا أعداء الإسـلام من مستـشرقين أو مبشـرين ومن لف لفهم، من الكتاب المتعـصبين وغيرهم. وظهـر فساد ادعاءاتهم على الإسلام زورا وبهتانا.

وأهم ما يتميز به مفهوم الدين فى الإسلام عنه فى الغرب:

١- أن الدين وضع إلهى، وليس من صنع الـ ـة أو الإنسان.

٢- الدين هو عقيدة وشريعة وأخلاق، فهو ـظام شامل وكامل للحياة، فهو ليس مجرد اعتقاد فى قوى غيبية فحسب أو هو علاقة روحية أو سيكولوچية.

٣- الدين، من حيث إنه وضع إلهى، جـاء لتنظيم الحياة فى جوانبهـا المختلفة، فهو يقـيم التوازن بين الروح والمادة، والعقل والقلب والدنيـا والآخرة، ويربط بين هذه الأمور، فلا مناقضة بين الدين والعقل ولا تباين بين الدين والعلم(١٤٣).

فمن هنـا يتضح أن الدين نظام شـامل للحياة، ويحـــدد الأمـــور الاعتـقادية والخلقـية والتـشريعـية. وفى الفـصل الأول من الكتـاب تتبـعت أصل الكلمة اللغـوى والاستعـمال القرآنى لهـا وما المقصود الصـحيح لكلمة الدين؟ وذكرت أنى قـصدت به الإسلام وهو الدين الحق، الذى نزل فى أصله كـعقيدة على كافـة الرسل والأنبياء، ثم انتهاء كعقيدة وشريعـة وأخلاق فى دين الإسلام الحق الذى نزل على محمد ﷺ، وكان منهجا متكامل الجوانب وصالحا لكل زمان ومكان، وبهذا كانت رسالة محمد ﷺ خاتمة لكل الرسالات السمـاوية الأخرى، ولعدم التكرار أكتفى بمـا ذكرت هنا وهناك، وأنتقل للحديث عن أهمـية الدين فى الحياة، لبـيان تهافت تلك الشطحـات الغربية عن قضـية الدين.

حاجة الإنسان إلى الدين:

يلاحظ الناظر إلى الدراسات الخاصة بالدين، والشعور الدينى، أن هناك دوافع تجعل المفكرين يبحثون فى أساس هذه الظاهرة، ولعل هذه الدراسات سواء فى مجال التاريخ أو علم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة لتكشف عن دور كبير يلعبه الدين فى حياة الفرد والجماعة، وما يسمى بعلم الأديان، أو الدين المقارن، كما يؤكد على هذا الدور وأهميته، فقد ظهرت دراسة الدين من الناحية العلمية العقلية من عدة زوايا على النحو الآتى(١٤٤).

أولا: تاريخ الأديان:

وهو يبحث فى جميع العقائد والأديان التاريخية، البدائية والعصرية ويحاول شرحها ويقيم المقارنة والتمييز بينها.

ثانيا: الفلسفة الدينية:

وتبحث فى ماهية الدين، وحقيقته وطبيعة البشر ومصير النفس الإنسانية، ويعالج أنماط الحياة الدينية وأشكالها.

ثالثا: سيكولوجية الدين (علم النفس الدينى):

وهو يهتم بدراسة الشعور والظواهر الدينية لدى الفرد والجماعة من وجهة نفسية.

رابعا: علم الاجتماع الدينى (سوسيولوجيا الدين):

وهو يتعلق بدراسة الطابع الاجتماعى للدين، والطقوس والشعائر الدينية العامة.

ولقد أثارت هذه الظاهرة اهتمام الكثير من المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع والمؤرخين، فتناولوها بالبحث والتقصى، من الإيمان الساذج فى المجتمعات البدائية إلى أن ظهر ما يسمى الآن بعلم الأديان المقارن الذى بدأ فى ظل تطور العلوم الإنسانية الأخرى، ويعرفه «أ. روبستون بيك» بأنه: «دراسة علمية وموضوعية تتناول ديانات العالم الماضية والحاضرة وهذه الدراسة تتوخى دراسة الديانات فى ذاتها، واكتشاف ما يقوم بينها من نقاط تشابه واختلاف، واستخلاص مفهوم الدين بوجه عام، عبر ذلك، وإيضاح السمات المميزة للشعور الدينى، وعلى هذا فإن «علم الأديان»

مبحث وسط يقف بين التاريخ من جهة، وبين علم النفس وعلم الاجتماع من جهة أخرى»(١٤٥).

ومن دراسة الدين وفق هذا المنهج، يستنبط كثير من الباحثين، أن الدين أكبر القوى المحركة للتاريخ، وملايين من الأشخاص ماتوا من أجل معتقداتهم الدينية، كما أن عددا من الأمم خاضت الحروب من أجل نشر أو الدفاع عن معتقداتهم، وبناءً على هذا يقول «هوستن سميث»: «ولا يمكن على الإطلاق أن يوجد شعب لا يملك نوعا أو بعضا من أشكال الدين»(١٤٦)، وهكذا يستنتج أن الدين شيء طبيعى فى النفس الإنسانية.

فالدين ظاهرة طبيعية رافقت الإنسانية منذ نشأتها، فلم تخل جماعة بشرية من دين يلائم طبائعها وحياتها، ويقول «بلوتارك» المؤرخ الرومانى فى القرن الأول الميلادى: «من الممكن أن تجد مدنا بلا أسوار، وبلا ملوك وبلا ثروة وبلا آداب، وبلا مسارح ولكن لم ير إنسان قط مدينة بلا معبد أو لا تمارس العبادة»(١٤٧).

ومن هنا جاء قول «إرنست رينان» فى كتابه «تاريخ الأديان»: «إن من الممكن أن يضمحل كل شيء نحبه، وكل شيء يغدو من ملاذ الحياة ونعيمها ومن الممكن أن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن يستحيل أن ينمحى التدين، بل سيبقى حجة ناطقة على بطلان المذهب المادى الذى يريد أن يحصر الفكر الإنسانى فى المضايق الدنيئة للحياة الأرضية» ويعلق محمد فريد وجدى على هذا القول: «نعم يستحيل على أى حال من أحوال العالم أن يتوصل إلى ملاشاة فطرة التدين فى الإنسان لأنها أشرف ميول النفس وأكرم عواطفها، ناهيك بميل يرفع رأس الإنسان ويجعله يتحرى من حظيرة القدس مكانا يضع نفسه فيها آنفا من المادة وقدرها، غير راضٍ أن تكون مرمى همه، ومطمع نظره ومنتهى أربه»(١٤٨).

ويقول المؤرخ الإنجليزى المعاصر «أرنولد توينبى» فى كتابه «العادة والتغيير»: «التدين جزء من الطبيعة البشرية، والإنسان لا يستطيع أن يعيش بغير دين من نوع ما، فقد استطاعت الأديان أن تعلم الإنسان أنه ليس حشرة اجتماعية، ولكنه إنسان ذو كرامة، وإدراك واختيار، أما الأيديولوجيات الجديدة فإنها لا تستطيع أن تعطيه هذه الحقيقة؛ لأنها لا تستطيع أن تحقق له الانعتاق الروحى الذى منحته إياه الأديان. لقد وجدت الأديان لتحرر الإنسان من إسار المجتمع، وتضعه مباشرة أمام مسئولياته، وقد استطاعت أن تمنح معتنقيها هداية لا تستطيع أن تجاريها فيها الأيديولوجيات الحديثة، لقد

منحتـه الاطمئنان والمساعـدة والتوجيه والمـثل الأعلى الخليق بالطموح، ومنحتـه الراحة النفسية أو حررته من سـجون المجتمع، ومن الحق أنه لا غنى للإنسان عن الدين، ولن تستطيع الأيديولوجـيات أن تحل محل الدين لأنهـا تمنحنا التعصب والتـباغض بدلا من المحبة والتعاون، إنها قد تمنحنا لقمة الخبز، ولكنها تسلبنا الطمأنينة والتحرر الروحى.

ويمضى توينبى ليكشف عن زيف هذه الأيديولوجـيات فيقـول: «إن نقطة ضعف الأيديولوجيـات هى منافستهـا للأديان العليا على اكتـساب ولاء الجماهيـر. وهذا معناه العودة إلى (عبـادة الإنسان) فبعد أن حـررته الأديان من عبودية المجتمع وعـبودية الفرد ليتجه إلى الله وحده، عاد الإنسان إلى سجن المجـتمع، وبعد أن كان فى علاقة مباشرة مع الحقيقة الخالدة عاد إلى ديكتاتورية العصور البائدة، فتضاءل ليصبح نملة اجتماعية فى مجتمع النمل»(١٤٩).

وما يراه «توينبى» يراه الكـثيرون من حاجـة الإنسان إلى الدين، وضرورته لحـياة الفرد كفكرة متـأصلة فى النفوس، ومؤسسة اجتـماعية لا تستغنى عنها الجـماعة لتنظيم حياتهـا، فأصبح من الثابت بالاستـقراء التاريخى أن ظاهرة التدين قد واكـبت الإنسانية ولم تفارقها على مر الزمن، فهى شعور فطرى متأصل فى الذات الإنسانية، ولهذا يقول «ماكس نوردوه» عن الشعور الدينى: «هذا الإحساس أصيل يجده الإنسان غير المتمدن، كما يجده أعلى الناس تفكيـرا، وأعظمهم حدسا وستبقى الديانات مـا بقيت الإنسانية، وسـتتـطور بتطورها، وسـتتـجـاوب دائمـا مع درجة الثـقـافـة العقليـة التى تبلـغـهـا الجماعة»(١٥٠).

وأمام هذه الحـقيقة الثـابتة عن ظاهرة التدين، وجدت المذاهب والفلـسفات ذات النزعة الإلحادية والمادية نفسها مضطرة إلى الاستعاضة من الديانات القائمة بدين جديد، سمى عند «أوجست كـونت» - كما سلف - «بعبـادة الإنسانية» التى فشل فى اسـتمالة الناس إليهـا. ودين «البروليـتاريا» الذى أوجـده «كارل ماركس» لإشـباع حـاجة الناس الغريزية فى الدين(١٥١).

ومن هنا يظهر واضحا مدى أثر هذه الظاهرة فى حياة الإنسان، فهل هناك علاقة بين الدين والفطرة الإنسانية؟ وبمعنى آخر هل التدين غريزة فطرية؟ وظاهرة ذاتية متأصلة فى الإنسان، ولا يمكن التـخلى عنها ولا التخلص منهـا؟. دون أدنى شك هى كذلك، فهـذا ما أثبتـه الاستقـراء العلمى والتاريخى، وبما أن الإنســان هو الإنسان، ولـم تتغـير طبيعته، من حيث كونه كيانا ثابتا متكاملا محدد الشخصية، وظاهرة التدين لا تزال من قديم الزمان ترافـقه فى كل مكان، فهى شىء قديم، ولا تزال لها وجـود فى الحاضر،

وسيستمر وجودها فى المستقبل، بدليل بقائها فى الحاضر، واحتياج الإنسان إليها، فضلا عن المحاولات الكثيرة التى عالجت أمر إحلال بديل عنها وقد فشلت جميعها، وآخرها محاولات الهدم التى تقوم بها المادية الإلحادية. من هذا كله، تتأكد فطرية هذه الظاهرة والصلة العميقة بين الدين والنظرة الإنسانية، فهذا الشعور الفطرى الذى يتجه بالإنسان دائما نحو قوة عليا لا نهاية لها تهيمن على وجوده كله، قد لاحظه كثير من الباحثين فى علم النفس والأنثروبولوجيا وهذا الإحساس الذى فطر عليه الإنسان هو الدين فى أبسط صوره ومعانيه، فالإنسان عبارة عن مجموعة من العواطف والإحساسات تشترك كل منها فى تشكيله الداخلى والخارجى، وهذا ما خلقت على أساسه النفس البشرية. وتخلف إحدى هذه الغرائز والعواطف يعد شذوذا وانحرافا فى تلك الفطرة الإنسانية. فقد قيل فى تعريف الإنسان على هذا الأساس بأنه: «حيوان متدين بفطرته» قياسا على قولهم: «الإنسان حيوان مفكر» أو بأنه «حيوان مدنى بطبعه»(١٥٢).

وقد جاء فى معجم «لاروس» للقرن العشرين: «بأن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية حتى أشدها همجية، وأقربها إلى الحياة الحيوانية.. وأن الاهتمام بالمعنى الإلهى وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالية الخالدة للإنسانية»، ويقول - المعجم - إن هذه الغريزة الدينية: «لا تختفى، بل لا تضعف ولا تذبل، إلا فى فترات الإسراف فى الحضارة وعند عدد قليل جدا من الأفراد»(١٥٣).

وعندما يتساءل المرء عن حقيقة الإنسان، والعالم؟ ومن صنعهما؟ وما هدف الحياة؟ وما الموت؟ وما هو الطريق والسبيل إلى معرفة مثل هذه الأمور؟ هذه الأسئلة وجدت عند كل إنسان، حتى عند الأطفال، وقد تكون غير ظاهرة أو تكون أحيانا بصوت عال، والكل حاول أن يضع لها حلولا، سواء أكانت صحيحة أم خاطئة. وهذه القضايا، ملازمة للإنسان وفرضت عليه البحث عن إجابات لها، وكل هذا لإشباع تلك الغريزة التى فطرت عليها النفس الإنسانية ليحقق أمنه من الخوف من المجهول ويسعى للحصول على الطمأنينة التى تحتاجها كل نفس بشرية، وهو لاتصافه بالنقص، وقصور عقله من الإحاطة بذلك كله، وخوفه الشديد من عدم معرفة المجهول، يحس بالرهبة أمام هذا الكون الفسيح، فضلا عن ذلك الإحساس الغريب من أمر الموت وهو حقيقة يحس بها الناس جميعا ولا يجادل فيها أحد، وما يدخله هذا الإحساس فى النفس من خوف ورهبة من تلك النهاية المحزنة. ويدفعه هذا الخوف والإحساس إلى التأمل فى نفسه وفى الكون المحيط به، فكل هذه الأمور قد استدل بها العلماء والمفكرون على أن ظاهرة التدين فطرة إنسانية مغروزة فى نفس كل إنسان»(١٥٤).

ومن هنا جاء تأكيد علماء النفس على أهمية الدين فى تكامل النفس الإنسانية وصلاحها، وتقويم اعوجاجها، ويؤمنون بدور العاطفة الدينية فى تنظيم حياة الفرد والأسرة والجماعة ودفع الشر، ومكافحة الانحراف والأنانية التى تصيب النفس البشرية وتخرجها عن طبيعتها فى البحث عن الخير والسعادة، وتحقيق الطمأنينة التى تهدف إليها وتنشدها كل نفس.

يقول جميل صليبا: «للعاطفة الدينية صور مختلفة، والخوف والخشية اللذان يشعر بهما الإنسان تجاه ظواهر الطبيعة، يعتبرهما بإحدى صور العاطفة الدينية» ويمضى فى بيان ذلك قائلا: «وليس الحس الدينى مؤلفا من الخشية فقط، وإنما هو مؤلف من العطف والحب والثقة بالمعبود، فالمؤمن يخشى الله (تعالى) ويحبه، ويثق به. «ويستدل على ذلك بقول «هنرى برجسون»: «إن معنى الإيمان هو الثقة، لا الخشية وأن العاطفة الدينية ليست فى الأصل خوفا، وإنما هى أمان من الخوف، وتسمى هذه العواطف بالعامل الدينى الانفعالى»(١٥٥).

ويضيف جميل صليبا عاملا آخر إلى الحس الدينى، وهو عامل عقلى أيضا لأن الإيمان كثيرا ما يكون مصحوبا بالتصورات والنظريات، والآمال والأحلام، وهناك عامل ثالث وهو: «عامل فاعل» لأن الإنسان يعبر عن عاطفته الدينية بالعبادات والطقوس، ويستدل بقول «وليم جيمس»: بأن فى الديانة عاملين: الأول العامل الاجتماعى وهو مجموع العبادات، والطقوس، والنظم، والثانى: العامل النفسى وهو مجموع العقائد الوجدانية وما يصحبها من التصورات والعواطف(١٥٦).

وعلى هذا يبنى جميل صليبا قوله: «بأن العواطف الدينية ليست وهما من الأوهام، وإنما هى حقيقة واقعية، وهى بالنسبة إلى المؤمن، شعور بالمطلق واللانهائية، تؤثر فيها الحياة الاجتماعية كما تتأثر بها، حتى لقد بيَّن علماء الاجتماع أن حياة الإنسان الابتدائى حياة دينية محضة، وقال أحدهم: إن الإنسان حيوان متدين، أى أن العاطفة الدينية بالمعنى الواسع الذى ذكرناه عاطفة طبيعية»(١٥٧).

وبعد هذا الاستنتاج من «جميل صليبا»، بأن العاطفة الدينية هى عاطفة طبيعية فطرية، خلص إلى بيان أثرها وأهميتها فى الحياة سواء على مستوى الفرد أو الجماعة، وبقوله: وقد أثرت هذه العاطفة تأثيرا عظيما فى تنظيم الجماعات، وردع العامة من الشر، ومكافحة الأنانية، وخلق العاطفة الأخلاقية. ومن هنا يرد «جميل صليبا» على من يظن من المفكرين بأن البشرية ستستغنى عن الدين بقوله: «إن العاطفة الدينية والشعور باللانهائية، والتطلع إلى المثل العليا قد يصعب استئصالها من النفس. وهى

طبيعة كالعاطفة الجمالية والعاطفة الخلقية، إلا أن صورها تتبدل بتبدل الزمان والمكان»، ويرى «جميل صليبا» بأن العاطفة الدينية فى الأقوام البدائية إذا كانت منحصرة فى نطاق القبيلة، فكان الإله المعبود إله القبيلة فقط، وكان لكل قبيلة إله يختلف عن آلهة القبائل الأخرى، إلا أن ارتقاء الفكر البشرى جعل الإنسان يفكر فى إله واحد، منزه عن النقص، وصارت العاطفة الدينية جامعة بين الأجناس بعد أن كانت فى الحياة الابتدائية، باعثة على التفرقة(١٥٨).

وتلتقى وجهة نظر علم الاجتماع مع وجهة نظر علم النفس، فى حقيقة الدين وأهميته لحياة الفرد والجماعة، ونتيجة لدراسة «دوركايم» للشعائر الطوطمية فى أستراليا وما تمارسه من طقوس دينية تشير إلى كائنات مقدسة تجعلها تدور حول أماكن وموضوعات مقدسة أيضا، لهذا كله اهتم «دوركايم» بدراسة الوظيفة الاجتماعية للدين، وهى تعتبر فى رأيه، أساس «التضامن (أو الترابط) الاجتماعى» وذلك عن طريق المشاعر وتثبيتها للحفاظ على تماسك المجتمع وتضامنه، هذا التضامن الذى يؤدى إلى خلق وتجديد المجتمع.

فقد قام هذا الفيلسوف الاجتماعى بدراسة علمية عن الوظيفة المشتركة (الروحية والدنيوية) للدين، والذى يمثل فى مفهومه: «نظام مستقر من العقائد والطقوس تعيش عليها جماعة من الناس محورها بيت العبادة ومن يكون به من كهنة ورعية»(١٥٩).

ويخلص «دور كايم» من دراسته للتفسير الاجتماعى للدين فى كتابه «الصور الأولية للحياة البدائية» سنة ١٩١٢م إلى أن الوظيفة الأساسية للدين تتمثل فى تحقيق التضامن الاجتماعى وتدعيمه والمحافظة عليه، بل إنه يؤكد فوق ذلك كله على أن الدين سوف يبقى، طالما تحقق للمجتمع بقاؤه واستمراره(١٦٠).

ولما كانت النفس الإنسانية، لها غرائز طبيعية واستعدادات وميول فطرية أخرى توجه الإنسان، وترسم له طريق سيره، وللإنسان نتيجة هذه الميول والنزعات النظرية أن يبحث عن الملذات ويتجنب الآلام، ومن غايات الإنسان التى يسعى إلى تحقيقها تأتى ميوله، والتى قسمها علماء النفس (على أساس تلك الغايات) إلى ثلاثة أقسام: ميول شخصية يحافظ بها الإنسان على بقائه، وميول غيرية، يتصل بها الإنسان بغيره من الناس وهى الميول الاجتماعية، وميول عالية، وهى تحقق للإنسان الرفعة والسمو إلى المثل العليا(١٦١).

وبشأن هذا السلوك الإنسانى وميوله ظهرت نظريات كثيرة لتفسيره، ولا يزال الجدل مستمرا حول هذا الأمر، وهل سلوك الإنسان فطرى أم مكتسب؟ وهل طبيعة

الإنسان خيرة أم شريرة؟ كل هذه الأسئلة يطرحها علم النفس لإمكانية وضع نظرية صحيحة تفسر هذه الأنماط من السلوك الإنسانى[١٦٢].

فهناك فى علم النفس عدة آراء، بعضها يذهب إلى القول بأن السلوك الإنسانى هو نتيجة البيئة المحيطة بالإنسان (السلوك المكتسب)، والآخر يرجع السلوك إلى الوراثة (السلوك الفطرى)، ومن الملاحظ أن السلوك هو خليط من هذا وذاك، وهذا ما تذهب إليه بعض مدارس علم النفس، نتيجة للدراسة الحديثة فى هذا المجال، مع أن حقيقة النفس ما زالت بها جوانب خفية لم يستطع الفكر الوقوف عليها وكشف خفاياها[١٦٣].

وعلى أى حال فالإنسان عندما ينزع إلى إشباع حاجاته النفسية أو الجسدية وغيرها، ربما تعترض طريقه بعض العقبات وتقف حائلا فى سبيل إشباع تلك الحاجات. ومن هنا تلجأ النفس البشرية فى حالة هذا الصراع، إلى وسائل مختلفة للتكيف مع هذه الأوضاع والعقبات، ويشير علماء النفس إلى أن من هذه الوسائل، العمليات العقلية اللاشعورية، كالكبت، والتبرير والإسقاط، وما إلى ذلك للاحتفاظ بالتوازن وإمكانية التكيف السليم لمواجهة هذه المشاكل بحلول عملية. ويقول سعد جلال: «فإذا فشل الفرد فى إيجاد هذا التوازن، انحرف فى سلوكه انحرافا يفرق بينه وبين من يسمون بالسويين أو العاديين، فيصبح شاذا أو منحرفا، أو مريضا، أو ما شابه ذلك»[١٦٤].

فهذا المنزع المنحرف قد أفسد الميول وأخرجها من هدفها المنشود، فسوء سلوك الفرد نتيجة الظروف النفسية أو الاجتماعية، قد يؤدى به - لتحقيق ذلك التوازن - إلى نزعة الشر أو تغلب عليه الشهوة البهيمية - عندما يصبح شاذا - وتجعله بممارستها أحط منزلة من البهائم، أو تسيطر عليه ميوله الغيرية - عندما يصبح منحرفا مريضا - وتنزع به إلى الشهوة الغضبية، ويجور ويظلم غيره ويصبح فى انتقامه وعداوته أشد من الأسود الضوارى. أو يسيطر عليه ميله الشيطانى - عندما يصبح غاويا ضالا - ويتحول إلى مثل إبليس فى خبثه ومكره وخداعه ويجره ذلك إلى أمراض النفاق والرياء.

ومن هنا يظهر دور تلك العاطفة الدينية، التى تمسك زمام الأمر، وتسيطر على باقى العواطف من حيث إنها ملكتها وسيدتها - على رأى محمد فريد وجدى - وتهيمن عليها؛ لأن محلها أشرف محل فى النفس البشرية فضلا عن سمو غايتها على بقية غايات الإنسان، «حتى أن الملحد الذى هتكت الشكوك فكرته يتمنى من صميم فؤاده أن لو كان ما يقوله الدين صحيحا، وقد شهدت تواريخ العالم كله أن الأمم ما

تدرجت فى مدارج الحضارة ولا اجتازت عقبات الحياة الوحشية، إلا والدين قائدها ومرشدها. والاعتقاد مسخرها ومصرفها، كما شهدت أيضا بأن تهالك الإنسان فى احترامه، وتفانيه فى حبه قد بلغ عنده حدا ضحى معه بالنفس والولد والأهل والوطن فى سبيل مرضاته»(١٦٥).

فالغريزة الدينية كامنة إذًا فى قرارة السلوك الإنسانى - بشهادات المؤرخين وعلماء النفس وعلماء الاجتماع - وذلك لتحفظ الحياة وقيمها فى وسط هذا الاضطراب والقلق الذى ينتج فى بعض الأحيان عن الحروب أو الثورات وما أشد احتياج الناس إلى إيقاظ هذه الغريزة فى عصرنا الحاضر، وذلك لما يهدد كيان الإنسان فى أى مكان من دمار وهلاك بسبب تلك الوسائل العلمية المدمرة التى لا تبقى ولا تذر، وأهمها تلك الأسلحة الذرية والنووية التى تقضى على الحياة فى كل شكل من أشكالها - فهذه الغريزة تلهمهم أسباب الطمأنينة والثقة بحكمة الله تعالى وعدالته، وتحقق الاستقرار النفسى والاجتماعى.

وبهذه المناسبة فإن مدارس علم النفس الغربية الحديثة والمعاصرة، قد فشلت فشلا كاملا فى معالجة النفس الإنسانية وتحقيق السعادة التى تسعى إليها مع الاعتراف بما قدمته للعلم من خدمات لا يمكن إنكارها فى مجال التحليلات النفسية أو النظريات العلمية التى تناولت مختلف جوانب النفس. وهذا الفشل -كما يرى غالبية كبيرة من الباحثين- يرجع سببه إلى أن هذه المدارس قد تناولت جزءا من الإنسان الكامل، ثم طبقت نتائجها التى وصلت إليها من خلال دراستها لهذا الجزء على الإنسان بكامله ظنا منها أنها نتائج حاسمة وكلية، كما أن افتقاد هذه المدارس للمعيار أو المقياس الصحيح لمعرفة النفس السوية من النفس المنحرفة، جعلها تقع فى خلط وعدم دقة فى إمكانها، فضلا عن هذا أو ذاك، فإن هناك خطأً كبيرا وقعت فيه جميع المدارس الغربية وبلا استثناء، وأشار إليه - محمد قطب - وهو: دراسة النفس الإنسانية والحياة الإنسانية بمعزل عن الله تعالى(١٦٦).

ومن هنا يأتى دور الدين، بعقائده وشرائعه، وآدابه ومثله العليا، ليطهر النفوس من أدرانها ونزعاتها المنحرفة سواء النابعة عن شهوات القوة البهيمية أو الغيرية أو الشيطانية، فالدين هو العنصر الفعال والضرورى لتكميل القوة النظرية فى الإنسان وضرورى لتكميل قوة الوجدان وقوة الإرادة(١٦٧).

والغريزة الدينية التى فطر الإنسان عليها - لا تحقق هذه الوظائف النفسية الفردية فحسب، بل تتعدى ذلك لتحقق - كما سلف - وظائف اجتماعية أخرى لبناء المجتمع

الفاضل والمتماسك الجوانب - كما أشار إلى ذلك «دور كايم» فيما سبق نقله عنه - فتظهر وظيفة الدين الاجتماعية فى التعاون الاجتماعى بين أعضاء المجتمع وفق أصول وقواعد ينظمها «قانون» أو «تشريع» بمعنى أصح، ويحدد حقوق وواجبات كل فرد يشكل لبنة من بناء الهيكل الاجتماعى. وتظهر أيضا فى توحيد الأفراد وترابطهم داخل المجتمع الواحد، فالدين هو الوسيلة الوحيدة إلى هذا الترابط والتعاون، وبذلك يحقق للمجتمع قوة مواجهة الغزو الأجنبى سواء كان سياسيا أو عسكريا أو فكريا، وبهذا تكون الوحدة الدينية قوة تماسك للمجتمع، ومن هنا قدرتها على البقاء والصمود فى وجه الأعداء. وعلى هذا جاء قول الرئيس الأمريكى الأسبق «ويلسون»: وخلاصة المسألة أن حضارتنا إن لم تنقذ بالمعنويات فلن تستطيع المثابرة على البقاء بماديتها، وأنها لا يمكن أن تنجو إلا إذا سرى الروح الدينى فى جميع مسامها، ذلك هو الأمر الذى يجب أن تتنافس فيه معابدنا، ومنظماتنا السياسية، وأصحاب رءوس أموالنا، وكل فرد خائف من الله محب لبلده»(١٦٨).

ولما كانت وظيفة النظام القانونى فى المجتمع، تماثل - على رأى دور كايم كما يقول فى كتابه «تقسيم العمل فى المجتمع» - وظيفة الجهاز العصبى فى جسم الإنسان و(الكائن الحى)، فإن محمد عبد الله دراز يقول: «فالذى نريد أن نثبته فى هذه الحلقة من البحث هو أنه ليس على وجه الأرض قوة تكافئ قوة التدين أو تدانيها فى كفالة احترام القانون، وضمان تماسك المجتمع واستقرار نظامه، والتئام أسباب الراحة والطمأنينة فيه»(١٦٩).

ووظيفة الدين لا تقتصر على هذا فحسب، بل تلعب الدور الأساسى فى تقدم الأمم وتطورها، ويؤكد الفيلسوف الاجتماعى الإنجليزى «بنيامين كيد» (١٨٥٨-١٩١٦م) على: «أن الدين هو العامل الحاسم فى التطور»، وقد سبقه إلى هذه الفكرة المؤرخ الفرنسى الشهير «فوستل دى كولانج» (١٨٣٠-١٨٨٩م) الذى يعتبر الأفكار الدينية - فوق كل شيء هى الباعث الأساسى للتغير الاجتماعى - غير أنه «كيد» - كما يقول نيماشيف: «قد ربط تأكيده للدين بالنظرية التطورية، فهو يذهب فى مؤلفه «التطور الاجتماعى» سنة ١٨٩٤م - معارضا «كونت» صراحة - إلى أن العقل لا يمكن أن يكون السبب فى التقدم؛ ذلك لأنه يكسب الإنسان نزعة فردية غير اجتماعية، بينما التطور فى جوهره اجتماعى يستهدف تحقيق مزيد من الترابط الاجتماعى»(١٧٠).

ولذلك كانت القوة الوحيدة المؤثرة فى التقدم هى الدين، الذى يحاط بجزاءات فوق طبيعية، ويدعم الأخلاقيات الغيرية «وإذن فالدين هو الذى يوحد بين الأجيال،

ويحقق التكامل بين المجتمعات وينقذ الحضارة من الأخطار الكبرى، والدين فوق ذلك كله هو الذى منع حدوث تفكك اجتماعى كامل خلال القرون الأولى للمسيحية، فقد نهضت حضارة العصور الوسطى على أسس دينية، كما أن الدين الذى تفرع عنه المذهب البروتستانتى، هو الذى عمل على انتشار الحريات السياسية والاقتصادية، فالدين وحده هو الذى سيسمح بوجود تقدم اجتماعى مستمر». والواقع أن تأكيد الدين باعتباره جوهر التقدم، كان بمثابة الفكرة الرئيسية لعدد من الكتاب خلال كافة عصور التاريخ، ويمثل هذا الموقف فى الوقت الحاضر أعمال «توينبى»(١٧١).

ويرى أرنولد توينبى أن آخر دورة تمر بها الحضارة (أى حضارة كانت) هى الدورة التى تسمى «مرحلة الاحتضار» ويلاحظ عليها أربعة أنماط من الشخصيات:

أولها: المنطلق إلى الماضى (المرتد)، وثانيها: المتطلعة إلى المستقبل «كالمخلص بالسيف» وثالثها: ما يسمى بالرواقية. اللامهتمة. وآخرها: شخصية المخلص الدينى. وهذه المرحلة التى تظهر بها تلك الأعراض من الأنماط لا سبيل للخلاص منها إلا سبيل واحد وهو تغير الشكل على أساس دينى، مع أن انتشار اتجاه دينى جديد لن يؤدى إلى إنقاذ الحضارة، فى هذا الدور «مرحلة الاحتضار» ولكنه يمهد السبيل لظهور أسلوب جديد ناجح من أساليب الحياة مرتبط على نحو ما بالحضارة المحتضرة ذاتها(١٧٢).

كما أن الدين يلعب دورا آخر فيما يؤديه من نظام وضبط للسلوك الإنسانى وما يحققه هذا النظام من استقرار روحى وفكرى ومادى «وما تضارب النظم السياسية والاقتصادية المعاصرة ... إلا لاختلافها عن أوجه التنظيم وأسس المبادئ والوسائل التى تحقق النظام والاستقرار»(١٧٣).

وبعد هذا العرض الموجز لأهمية الدور الكبير الذى يؤديه الدين فى حياة الفرد والجماعة، من حيث إنه أمر فطرى، وهو أساس العلاقات الاجتماعية وترابطها، ويمثل خير علاج للنفس الإنسانية وإصلاح أمرها، كما أنه العامل الأول فى تحريك التاريخ والعنصر الفعال فى تطور المجتمعات، ويعنى بوضع التشريع والنظم التى تحقق تماسك وقوة المجتمع وتوفر له الاستقرار والأمان وما أشد الإنسانية الآن بعد إفلاس الحضارة الغربية فى تحقيق السعادة إلى غريزة التدين، وإقامة نظمها على أصول الدين ليحقق لها السعادة التى تنشدها والطمأنينة التى تسعى إليها، وتتخلص على العموم أهمية الدين وضرورته فى النقاط التالية:

أولا: تحتاج إليه الإنسانية باعتباره شيئا فطريا فى النفس الإنسانية، ولا يمكن لها أن تستغنى عن غريزة الدين أو أن تفصل عن كيان الإنسان وإلا أصبح منحرفا أو مريضا.

ثانيا: والدين هو الوسيلة الناجحة لتحقيق الأمن والاستقرار الروحى والنفسى للإنسان، وهو الوسيلة الوحيدة لخلاص الفرد من ظلمة وعتمة الحضارة المادية المعاصرة.

ثالثا: الاحتياج إلى الدين من حيث هو دعوة إلى التقدم العلمى والعقلى، وبهذا تقام الحضارة على أساس سليم يقيها شر الانهيار والاضمحلال، كما أنه العامل الأول فى عملية التغير والتطور.

رابعا: والدين تحتاجه الإنسانية لأنه يقيم التوازن والمساواة والتعاون بين الأفراد والجماعات، وبذلك يضمن ترابط المجتمع وتكافله.

خامسا: والبشرية الآن محتاجة إلى الدين للقضاء على الوثنيات والدعوات الإلحادية والهدامة، التى تريد إخراج الإنسان عن فطرته وطبيعته بما تثيره من أفكار وآراء تتعارض مع تلك الغرائز والميول التى فطر الناس عليها.

سادسا: والدين هو الذى يضع التشريعات التى تنظم العلاقات فيما بين الأفراد بعضهم مع بعض، وبين الأفراد والمجتمعات الأخرى، ويضع قواعد الأخلاق التى تمثل خير وازع إلى عمل الخير والابتعاد عن الشر، وتطهير المجتمع من الأمراض و الأدران التى قد تظهر نتيجة انحراف البعض من أفراده.

سابعا: وبهذا يكون الدين هو الوسيلة التى تبنى على أساسها المجتمعات الفاضلة والحضارات المزدهرة، وفضلا عن هذا كله، فإن الدين يحقق التوازن بين العقل والقلب، والروح والجسد، والدنيا والآخرة لنيل السعادة فى الدارين، وهذا الأمر يصل بنا إلى أن نتساءل عن ذلك الدين الذى يمكنه أن يحقق ذلك كله؟ وعلى الفور أقول: هو الإسلام، فهو النظام الشامل والدين الحق الذى ارتضاه الله تعالى لخلقه.

وحيث إن أمر الله تعالى ومبحث وجوده، قد فرغت منه فى الفصل الأول من الكتاب، ولما اتضحت لنا أهمية الدين على تلك الصورة التى عرضتها من قبل، فإن حكمة الله تعالى شاءت أن يضع لخلقه المنهج الصحيح، والدين القويم، ليسيروا على هديه، ولا يتركهم بعد خلقهم لا يهتدون سبيلا.

يقول محمد فريد وجدى: «إن الذى خلق الخلق بحكمته وشملهم برحمته وتداركهم بلطفه يقضى العقل السليم بأن يكون منه ما ينقذهم من حيرتهم التى هم لها متعرضون ويخرجهم من ظلمات الجهالة والشكوك إلى نور العلم واليقين، وذلك بأن يفهمهم الحق ويهديهم إلى الصواب وينير لهم سبل الرشاد، وإن من أعظم أبواب الرحمة، رحمة الهداية وإخراج النفوس من الظلمات إلى النور..»(١٧٤).

وبهـذا أنزل الله تعالى الدين الحق، علـى لسان رسله -عليـهم السلام- لهـداية الإنسانـية إلى طريق الصـراط المستقـيم، وكان من عظيـم حكمته أن يأتـى آخر الأديان السـماوية، دين الإسـلام، ليكون شامـلا وكامـلا فى كل شىء، ليبين أمـور العقـائد والعبادات والمعاملات والأخلاق، التى بها يكفل للفرد والجماعة تلك الوظيفة التى يقوم بها الدين، لتحقيق السعادة فى الدارين؛ الأولى والآخرة.

فالإسلام هو دين الفطرة، سواء كان فى أمر العقائد أو أمر الأحكام الأخرى فقد جاء الدين الإسلامى مشتملا - كما أسلفت فى الفصل الأول - على قسمين رئيسين من الأمور الدينية، الأولـى العقائد الإيمانية، والثانـية التشريعات العـملية، وكل من هذين القسمين وضعت لتهدى الفطرة السليمة إلى أصـوله ويقبل العقل والغريزة فهم تفاصيله بلا إرهاق للنفس ولا إعنات فى التـصور ولا قـهر للعـقل على ما لا يـطيق فهـمه أو الامتـثال لما يناقض حكمه. فالديـن يلزم الناس بالنهج الصحيح والفطرة السليـمة. ولما كان الناس فى أمر العـقائد ليسوا على درجـة واحدة فى تقبل البرهان والاقـتناع به فقد خاطبـهم القرآن الكريم على أسـاس من هذه الحقيـقة، وقد عرضـت لذلك فى الفصل الأول - فجـاءت العقائد مـقرونة ببراهينهـا القاطعة وأدلتـها السـاطعـة التى لا تترك فى النفس مجالا للشك، أو للريب عند العقل مدخلا(١٧٥).

وليس هذا لأن النفـوس تختـلف فى أمـر الفطرة الغـريزية، أو لأن الإيمان ليس كامـنا فى النفوس، ولكن لأن هذه النفـوس قد يعـتريهـا الانحراف، نتـيجـة للظروف والعقبات النفسـية أو الاجتماعية - كمـا سلف بيانه - فيجعل منها نفوسا مـعوجة غير سوية، وبالتالى تشـعر بأن الاعتدال والاستـقامة والاستواء الموجـودة فى دين الله تعالى الذى فطر الناس عليه تضغطهـا وترهق كيانها الذى لا يطيق الصبـر على ذلك الاستواء والاعتدال(١٧٦).

وإذا كانت العـقائد قد جاءت مـوافقة للفطرة الإنسـانية، فكذلك الأمر بالنسـبة للأحكام العمليـة، فجاءت متضـمنة لمصالح الناس العامة والخـاصة، وفيهـا ما يضمن صلاح الفـرد والجماعـة، وتنظيم القيم الأسـاسيـة التى يقوم عليهـا المجتـمع، ونظمه السياسية والاقتصادية والأخلاقية وغيرها.

وقد جـاءت آيات القرآن الكريم دالة على ذلك كله، فـيقول الله تعـالى عن أمر الفطرة: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [الروم].

فالقرآن الكريم منذ أربعة عشر قرنا من الزمان يقرر بأن الدين فطرة مغروسة فى النفس الإنسانية، وأساس الشعور بوجود الله تعالى، وهذا الشعور الفطرى الذى فطر الله الناس عليه، هو ما يسميه علماء الاجتماع وعلماء النفس بالغريزة الدينية.

وكون الفطرة هذه تتفق مع الإسلام فى أنه دين الفطرة التى فطر الله الناس عليها وأنهما بذلك شىء واحد - قد أكده كثير من المفسرين، ومنهم، الزمخشرى، وابن كثير، والفخر الرازى، والقرطبى وغيرهم، عند تفسيرهم للآية المشار إليها. يقول الزمخشرى عن الفطرة بأنها الخلقة: «بمعنى أن الله تعالى قد خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام، غير نائين عنه ولا منكرين له، لكونه مجاوبا للعقل مساوقا للنظر الصحيح، حتى لو تركوا لما اختاروا عليه دينا آخر، ومن غوى منهم فبإغواء شياطين الإنس والجن».

ويستدل الزمخشرى على قوله هذا بما روى عن الرسول ﷺ: كل عبادى خلقت حنفاء فاجتالتهم الشياطين (أى أدارتهم) عن دينهم وأمروهم أن يشركوا بى غيرى»، وقوله: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه».

ويفسر قوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ أى ما ينبغى أن تبدل تلك الفطرة أو تغير(١٧٧).

وقد صرح ابن كثير بأن الدين والفطرة هما الإسلام، وقد نقل قول ابن عباس رضى الله عنهما وغيره، فى تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ أى لدين الله(١٧٨)، وعن قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ يقول: أى التمسك بالشريعة والفطرة السليمة هو الدين القيم المستقيم ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾(١٧٩).

ويقول القرطبى: وسميت الفطرة دينا لأن الناس يخلقون له، قال عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات] واستدل بقول الزجاج من ناحية نصب كلمة (فطرة) أى بمعنى اتبع فطرة الله، ومن هنا يفسر القرطبى الآية الكريمة، بقوله: فأقم وجهك للدين القيم، وهو دين الإسلام وإقامة الوجه هو تقديم المقصد والقوة على الجد فى أعمال الدين، وخص الوجه بالذكر لأنه جامع حواس الإنسان وأشرفه، ويقول: بأن الخطاب موجه إلى الرسول ﷺ، ولكن دخلت أمة محمد ﷺ باتفاق، وعن معنى حنيفا، يقول: معتدلا مائلا عن جميع الأديان المحرفة المنسوخة(١٨٠).

وقال ابن عطية: والذى يعتمد عليه فى تفسير هذه اللفظة (الفطرة) أنها الخلقة والهيئة التى فى نفس الطفل التى هى معدة ومهيأة لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى،

ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه ويؤمن به، فكأنه تعالى قال: أقم وجهك للدين الذى هو الحنيف، وهو فطرة الله الذى على الإعداد له فطر الناس لكن تعرضهم العوارض، ومنه قول النبى ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه» (فذكر الأبوين إنما هو مثال للعوارض التى هى كثيرة)(١٨١).

﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ أى دين الإسلام، هو الدين القيم المستقيم، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ أى لا يتفكرون فيعلمون أن لهم خالقا معبودا، وإلها قديما سبق قضاؤه ونفذ حكمه(١٨٢).

غير أن الإمام الرازى فسر كلمة الفطرة بالتوحيد، وفسر قوله تعالى: ﴿لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ أى الوحدانية مترسخة فيهم لا تغيير لها حتى إن سألتهم من خلق السموات والأرض يقولون الله.

ويقول الإمام الرازى: «ولكن الإيمان الفطرى غير كاف». ويورد احتمالا آخر فى هذا الشأن فيقول: ويحتمل أن يقال: الله الخالق لعباده، وهم (أى الناس) كلهم عبيده لا تبديل لخلق الله، أى ليس كونهم عبيدا مثل كون المملوك عبدا للإنسان فإنه ينتقل عنه إلى غيره ويخرج عن ملكه بالعتق بل لا خروج للخلق عن العبادة والعبودية، وفى هذا البيان - كما يقول الفخر الرازى - فساد قول من يقول العبادة لتحصيل الكمال والعبد يكمل بالعبادة فلا يبقى عليه تكليف ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ الذى لا عوج فيه ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ أن ذلك هو الدين المستقيم(١٨٣).

وبالتوفيق بين هذه التفسيرات، نجدها متممة ومكملة بعضها لبعض، فقد أشار الزمخشرى إلى أن الإسلام كونه دين الفطرة جاء مساوقا للعقول والنظر الصحيح وهذا لم يشر إليه غيره، وابن كثير أشار إلى تلك الوحدة يقول: إن الدين والفطرة هما الإسلام، فضلا عن أن الله تعالى قد كملهما غاية الكمال، وهذا ما لم يشر إليه الزمخشرى وغيره، والإمام الرازى، أكد على أن الإيمان الفطرى غير كاف، وهذه ملاحظة جديرة بالاهتمام - فضلا عن أنه قد فرق بين العبادة لله وكون الإنسان عبدا لغيره. وأظهر أن أمر العبادة ليس للكمال، فبلوغ هذا الكمال لا يسقط التكليف عن الإنسان، وهذا لم يقل به أحد من الآخرين.

كما أن القرطبى قد أورد كلام «ابن عطية» عن نفس الطفل التى تكون معدة ومهيأة إلى قبول دين الفطرة والاستعداد للتفكر وتدبر آيات الله، فضلا عن إشارته إلى العوارض التى تعترض هذا الأمر الفطرى، ولعل فى ذلك إشارة قد تكون قريبة أو بعيدة

إلى ما يجب أن تكون عليه التربية الصحيحة للأطفال الناشئين، وخاصة إذا كان هناك استعداد فطرى، للتدبر العقلى أو تلقى الأوامر والنواهى.

ومن هذه الآية الكريمة، وتفسيرات الأئمة لها، يتضح للفكر المدقق والعقل المحقق أن الإسلام فى عقائده وأحكامه العملية قد جاء مطابقا تماما لسنن الله الكونية ومساوقا للعقول السليمة، والفطرة الكامنة فى النفس البشرية، ولكن الذى يحدث للناس من انحراف وميل عن تلك الغريزة الفطرية هو نتيجة لتلك العوارض التى تخرجه عن فطرته. والتى قد يكون من بينها الأبوان - كما قال ابن عطية - وهى كمثال على تلك العوارض أو العقبات، ومن أهمها ما أشرت إليه فيما سبق من انحرافات نفسية أو ظروف اجتماعية واقتصادية، تؤدى بضغطها على النفس الإنسانية إلى شذوذها وانحرافها عن الطريق الصحيح، ومن هنا تصبح نفسا مريضة غير قابلة لشىء معتدل، ويظهر عوجها وميلها عن الدين القيم والصراط المستقيم.

ويعلق محمد أحمد الغمراوى على عدم فهم المسلمين لهذه الآية من سورة الروم بقوله: «لكن مما يؤسف له أن المسلمين غفلوا عن آية سورة الروم ودلالاتها غفلة يعجب لها كل ذى لب.. فلا هم أطاعوا أولها ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، ولا هم استمدوا التثبت من آخرها ﴿ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، ولا هم فقهوا ما بين ذلك ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾، ليتخذوا منه هاديا ودليلا وحجة تقوم وتدحض كل ما افترى أو يفترى الخصوم؛ ذلك أنه قد عدت إلى الشرق الإسلامى عدوى من الغرب فى أمر الدين لم تكن لتنتقل إليه لو كان يدرى ما الدين الذى بيده، أو كان يدرى الفرق بين الدين فى الغرب وبين الإسلام»(١٨٤).

ولعل ما زاد فى تخلف المسلمين، وبعدهم عن فهم دينهم القيم، ما واجهتهم به الحضارة الغربية من تحديات، مع العلم بأن الإسلام جاء للبشرية جميعا ووضع الأصول الصحيحة لبناء الأمم والمجتمعات، ولم يقم بينها فروقا فى الجنس أو اللون أو اللغة، وفضلا عن ذلك فإن الإسلام - كما أوضحت فى الفصل الأول - هو دين جميع الأنبياء والرسل الذين سبقوا محمدا ﷺ، فقد أوضحت فيما سبق أن الإسلام بالمعنى القرآنى وفى جانبه العقائدى خاصة هو اسم للدين المشترك بين الرسل جميعا وهو دين الفطرة التى فطر الناس عليها، وأساسها التوحيد، والتى عاهد الناس عليه الله تعالى فى الميثاق الأول، يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ... ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف].

فالفطرة الإيمانية، أمر كامن فى النفس الإنسانية، من يوم أن خلق الخلق، كما أن القـدرات والملكات الأخرى كـامنة فى نفس الطفل عنـد ولادته كالقـدرة على الكلام، والسمع والبصـر وغيرها، وهذا ما قصد إليـه - على ما أعتقد - ابن عطية عنـدما فسر كلمة فطرة.

ولكن كمـا قال الفخـر الرازى: فإن الإيمان الفطرى غيـر كاف، فمن هنا تحـتاج النفس الإنسانية إلى أمور خارجـية توقظها وتحركها وتبعثهـا، أو على أقل تقدير تعطيها الحركة والإرادة ومنها الإحساس بالخوف والعـجز، وعدم الإحاطة بمعرفة المجهول. كل هذه الأحداث والعوامل تـفتح العقل الإنسانى للتـدبر والتفكير، وبالتالى توقظ العـقيدة الكامنة فى صـميم الفطرة، توقظـها فقط ولا تـنشئـها(185)؛ لأن الله تعالى هو الذى خلقها وأنشأها، وبهذه الأحداث والوقائع يحركها ليوقظها.

وقد جاءت كل الرسالات السماوية لهـذا الغرض، لتوقظ تلك الفطرة، وتوجهها إلى فاطرها وخالقها، وهذا ما أكدت عليه كثير من آيات القرآن الكريم.

يقول الله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾﴾ [البقرة].

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [آل عمران].

وعلى لسان نوح -عليه السلام- جاء قوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾﴾ [يونس].

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴿٨٤﴾﴾ [يونس].

ويقول تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنبياء].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ ﴿٥٣﴾﴾ [القصص].

وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ... ﴿١٣﴾﴾ [الشورى].

وبناء على ذلك، يقول الله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ [البقرة]، ولهذا يقول تعالى: ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق].

وبهذا يكون الإسلام من حيث أساسه الإيمان بالله تعالى، فهو دين الرسل والأنبياء جميعا، ولما كانت رسالة محمد ﷺ جاءت خاتمة لجميع الرسالات السابقة وناسخة لها من هنا جاءت كلمة إسلام لتكون علما على هذا الدين، فضلا عن أنها وصف له ولكل الأديان السابقة.

ومما تقدم يتضح أن الدراسات الحديثة والمعاصرة(*)، فيما يتعلق بالأديان وكون التدين نزعة فطرية، فقد جاءت موافقة لما قرره القرآن الكريم، من أن الدين غريزة فطرية فى النفس الإنسانية، وأساس هذه الفطرة هو التوحيد، والإيمان بوجود الله، وما يتفرع عنه من ضرورة الالتزام بشريعته التى أنزلها للناس، لتنظم الحياة، وتصلح النفوس إذا انحرفت عن تلك الفطرة، عندما يعترضها عارض من العوارض. وبالنظر إلى ذلك العصر الذى نزل فيه القرآن الكريم والذى ظهرت فيه فكرة الفطرة، فإنه لا يمكن أن تكون قد خطرت على بال أحد من عند نفسه، فالناس فى ذلك الوقت لا يمكن أن يكونوا يعرفون شيئا من أسرار الفطرة أو الغريزة الدينية، ولا يمكن أن تكون ظهرت فى القرون التى تلت عصر نزول القرآن الكريم، فهذه الفكرة ظهرت حديثا، لأنها كما يقول - الغمراوى - لم تنشأ بعد الإسلام إلا بنشوء العلم الحديث فى الغرب(١٨٦) ومن يدرى لعل الفكر الغربى قد استقاها من الفكر الإسلامى خلال العصور الوسطى عندما نقلت إليه كثيرا من الكتب الإسلامية.

والإسلام من حيث هو دين الفطرة، ودين الحق، ولكونه جاء خاتم الرسالات السماوية - كما سبق القول - فإنه جاء بمنهج كامل وشامل. وفى الفقرات التالية ما يجلى هذا الأمر، ويرد تلك الشبهات التى ألحقت به زورا وبهتانا.

(*) ويلاحظ على بعض من نظريات علم النفس أنها تقوم على فروض وهمية لم تصل إلى اليقين ربما كانت من بين الأسباب التى مهدت لأن يعمل الفكر الغربى فى زعزعة الثقة بالدين والالتجاء إليه فى حل كثير من المشكلات التى تتراكم حول الفرد فتصده عن العمل، وتحول بينه وبين الانطلاق إلى الحياة يصادقها، ويتحمل تبعاته فيها عن يقين واطمئنان. حينئذ يعيش الفرد المسلم حياة حائرة لا تعرف الاستقرار ولا الهدوء، ولا تقدر فعل القضاء واستجابة القدر ولا تفوض الأمر إلى صاحبها، فهو بقدرته وعنايته، الذى يحول القلوب، ويهدى النفوس، وليس الأمر عقده نفسية، ولا ظمأ حسيا، ولا رغبة جامحة، ولا نزوة عاتية، وإنما هو الوهم الذى زرعته النظريات فى النفس، فأثمر أخبث العواطف وأدنى الانفعالات، وأمر الآلام وجموح الهوى.

المطلب الثانى

التحدى العلمى (الفكر الإسلامى والعلم)

تشهد حياة الإنسان الحديثة والمعاصرة، ثورة صناعية هائلة فى مختلف المجالات الزراعية والتجارية والصحية، فى وسائل المواصلات والبريد والبرق، وفى تقدم الفنون والعلوم الصحية والغذائية، وفى تطور الأسلحة الذرية والنووية. كل هذا مما سلب العقول وخطف الأبصار وسحر النفوس، وطبع هذا العصر بما يسمى الصراع الفكرى والعقدى الحاد، ولعل هذا الأمر جعل كثيرا من الناس يشكون من أن القيم أخذت تهتز بشدة، وتجاه هذا الصراع الفكرى يحس المرء بأنه فى حاجة ملحة إلى فهم ثقافات العصر المختلفة، لكى يحدد موقفه ويكون على بينة من أمره تجاه كل هذا. وفق معياره الدينى وتراثه الحضارى حتى لا يفقد ذاتيته. خاصة وهو يشعر بأصالته العلمية ودورها الكبير فى تقدم البشرية، كما جعل بعضا من الناس الذين لم يكن لهم نصيب من العلم، أو من أنصاف العلماء الذين يوصفون - عادة - بالجهل المركب، لشدة خطرهم على العامة، جعلهم يظنون بأن الكفر من ضروريات العلم ومستلزماته، وأن أكثر العلماء معرفة هم أشدهم إلحادا، مع أن العكس هو الصحيح تماما، وهذا ما أكده العلم ذاته، وذلك عن طريق الإحصاء العلمى.

فقد نشر الدكتور «دنبرت» الألمانى بحثا حلل فيه الآراء الفلسفية لأكابر العلماء والمفكرين الذين أناروا العقول فى القرون الأربعة الأخيرة، وتوخى أن يدقق فى تعرف عقائدهم فتبين له من دراسة ٢٩٠ منهم أن: ٢٨ منهم لم يصلوا إلى عقيدة ما، و٢٤٢ أعلنوا على رءوس الأشهاد الإيمان بالله (تعالى)، و٢٠ فقط تبين أنهم غير مبالين بالوجهة الدينية أو ملاحدة.

فإذا اعتبرنا غير المبالين كلهم من الملاحدة، وجدنا أن ٩٢٪ من كبار العلماء يعتقدون بوجود الله تعالى، فهذه النسبة الكبيرة تدل دلالة صريحة على أن التناقض بين الإيمان والعلم الذى يزعم الماديون أنه وصف مميز للعلماء ليس له أصل، وتشير أيضا، إلى أن الإيمان والعلم يتكاملان ولا يتنافيان(١٨٧). وهذا ما تؤيده بعض الدراسات الحديثة التى قامت فى مجال الدين والعلم، وأن العلم بدأ ببداية الإنسان كما بدأ الدين، وهذا ما يؤكده القرآن الكريم، فى آيات خلق آدم، إذ خلقه الله تعالى وعلمه الأسماء كلها، وكما تلقى آدم من ربه العلم تلقى الدين بما أمره به ونهاه عنه، وتلقى فى نفس الوقت كلمات التوبة، يقول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ... (٣١)﴾ [البقرة]. وقوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ

شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ﴿٣٥﴾ فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين ﴿٣٦﴾ فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ... ﴿٣٧﴾ ﴾ [البقرة]. وبهذا يكون العلم بدأ مع الدين ومع بداية الإنسان، ويهدف الدين إلى سعادة الإنسان كما هو هدف العلم، والله تعالى هو منزل الأديان، والأديان تعتبر أساس المعرفة، فالعلم والدين هما من مصدر واحد، ولغرض واحد(١٨٨). وبذلك لا تكون هناك خصومة ولا أن تكون بينهما خصومة فى الفكر الإسلامى.

وكما أسلفت فإن من المستشرقين وخصوم الإسلام، من وصفوا القرآن الكريم بأنه من تأليف محمد ﷺ وأن الفكر الإسلامى فكر غيبى، فضلا عن تصريح «أرنست رينان» عندما قال: «إن الإسلام ضد العلم والفلسفة، وبهذا فهو يعوق التقدم والتطور»(١٨٩)، فضلا عن هذا وذاك فإن دعوة العلمانية، هى التى تمثل تحديا خطيرا للإسلام، ولعل فى ما أوضحته سابقا عن شمولية منهج الإسلام لينتظم مختلف جوانب الحياة، ما يبين تهافت هذه الدعوة فى كلا جانبيها، وفيما يأتى زيادة فى توضيح ذلك.

فالإسلام هو دعوة إلى العلم والعمل من أول كلمة إلى آخر كلمة فيه، فالجميع يعلم أن أول ما نزل على محمد ﷺ، لم يكن أمرا بالصلاة ولا الزكاة، ولا الصوم، ولا أى شىء من أمور العبادة، بل أمره ربه فى أول كلمة سمعها من جبريل هى قوله: ﴿اقرأ﴾، وقد أجاب محمد ﷺ - وهو الذى لا يعرف القراءة ولا الكتابة - ما أقرأ؟ وردد عليه الملك القول ثلاث مرات: ثم قال له: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴿١﴾ خلق الإنسان من علق ﴿٢﴾ اقرأ وربك الأكرم ﴿٣﴾ الذي علم بالقلم ﴿٤﴾ علم الإنسان ما لم يعلم ﴿٥﴾ ﴾ [العلق]، فقرأها وانصرف الملك عنه وقد نقشت فى قلبه(١٩٠).

فالإسلام فى بدايته يؤيد العلم ويحرص عليه، فأول الأديان التى تدعو إلى العلم هو دين الإسلام، وأول حضارة تحرص عليه وتكبر منه هى الحضارة الإسلامية، وهذا الأمر يعرفه كل من له إلمام ولو بسيطا ببعض الآيات والأحاديث الواردة فى العلم، أو من له دراية ولو جزئية عن الحضارة الإسلامية وأعلامها من المفكرين.

يقول الله تعالى: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط ... ﴿١٨﴾ ﴾ [آل عمران]. ففى هذه الآية الكريمة، نجد الحق -سبحانه وتعالى- قد قرن وساوى بين شهادته جل جلاله، وشهادة الملائكة وشهادة العلماء، وفى هذا ما يرفع من شأنهم إلى منزلة يصبو لها كل ذى عقل سليم، ومن هنا فهى دعوة ختامية إلى طلب العلم، وأى علم هذا؟

هو علم لا يقـوم على الظن أو التقليـد، فقد أنكر القـرآن الكريم هذا النوع من العلم بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ [المائدة].

وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾ ﴾ [البقرة].

وبهذا فـالقرآن الكريم قـد هدم مبـدأ تقليد الآباء والأجـداد، وجعله صـفة من صفات الكافرين، وذلك ليقيم الدين الحق، على أساس غريزة العقل، والفطرة الإنسانية الصحيحة(١٩١).

ولا يريد الإسلام إلا العلم اليـقينى الصحيح المبنى على البـرهان والدليل. يقول الله تعالى: ﴿ وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ﴿١١٧﴾ ﴾ [المؤمنون]. وقوله تعالى عندما يطلب من المشركين البرهان على ما يدعون من آلهة دون الله: ﴿ أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦٤﴾ ﴾ [النمل]. ويتمثل ذلك أيضا فى مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾ ﴾ [البقرة]. فإذا كان العلم لا يقول عن شىء أنه حق إلا إذا قام عليه البرهان اليقـينى القاطع، فإن فى القرآن الكريم - من خلال الآيات الشريفات السابقات - ما يؤكد على أنه يأمر كذلك بألا يقبل الإنسان شيئا على أنه حق إلا إذا قام عليه البرهان(١٩٢).

وليس هذا فحسب بل نجد القرآن الكريم يحذر من اتباع من فسد فكره وضل عن العلم الصحيح باتخـاذ طريق الأهواء والظنون التى كانت سببا فى فسـاد العقائد. يقول الله تعالى: ﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾ ﴾ [الأنعام]. وقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ... ﴿٣٦﴾ ﴾ [يونس]. ويقول اللـه تعالى: ﴿ بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ... ﴿٢٩﴾ ﴾ [الروم]. وقـال الله تعـالى عن الدهريين: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [الجاثية].

فالدارس لـلقرآن الكريم والمتـدبر لآياته، يجده قـد شرع للناس فى كل مـا قرره بالنص الصريح، أو الحكم المستنبط على الأسس الأصولية الصحيحة، ليكون هدى لهم

فى كل ما يتصل بحياتهم، ولكن الناس والمسلمين منهم غارقون حتى آذانهم فى وحل الحضارة الغربية، وقد أرادت لهم ذلك، لتشغلهم بمظاهرها وأشكالها التى تعلقوا بها، عن اتباع الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فيكونوا لقمة سائغة لأوربا ونفوذها. فالقرآن الكريم قد تحدث عن الكون وما يتصل به، فى مواضع كثيرة منه حتى لا تكاد تجد سورة من القرآن الكريم مكية أو مدنية إلا وبها إشارة إلى الكون من قريب أو بعيد.

والمسلمون فى صدر الإسلام، كانوا يطلبون العلم ويتدارسون أمور الدين والدنيا، ولم يخل عصر من العصور إلا وكان مليئا بالرجال من ذوى الثقافة العقلية والدينية والعلمية.

وهذا تاريخ الحضارة الإسلامية يشهد على أن الفكر الإسلامى - الذى هو أحد جوانبها وأركانها - كان حافلا بالعلماء فى شتى مجالات المعرفة، وفى الفصل الثانى ما يوضح ذلك فلا داعى إلى تكرار مثل هذه الأمور(١٩٣).

ويكفى فى هذا الصدد الإشارة إلى حجة الإسلام الإمام أبى حامد محمد الغزالى (٤٥٠هـ-٥٠٥هـ)، الذى كان أحد أعظم أعلام الفكر الإسلامى، ومن كبار أئمة أهل البحث والنظر فى علوم الدنيا والدين، وقد ألف العديد من الكتب فى مختلف مجالات العلم، حتى أن البعض يذكر أنها تزيد على (٢٠٠) كتاب، وقد تفضل الدكتور عبد الرحمن بدوى، بتأليف كتاب يضم فيه جميع الكتب التى ألفها الغزالى، وحقق أمر ما ينسب إليه أنه كتبها دون خلاف، وما ينسب إليه ويشك فى أمرها، أو لم يقطع بصحتها، وعد منها الدكتوران جميل صليبا وكامل عياد ٢٢٨ كتابا، عدا الكتب المشكوك فى صحة نسبتها إليه(١٩٤). فقد كتب فى الفقه وأصوله، والفلسفة والمنطق، والتصوف، والعقائد وغيرها، يقول عنه الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: «اشتهر الغزالى فى تاريخ الفكر الإسلامى بأنه من كبار علماء الإسلام، فهو إمام يرجع إليه فى فنون شتى من العلم، وهو فقيه أصولى، له كتاب «المستصفى فى أصول الفقه» يعد حجة فى هذا الباب، وهو متكلم من أبرز علماء الكلام، ألف فى هذا العلم كثيرا من الكتب، على رأسها «الاقتصاد فى الاعتقاد» الذى أحاط فيه بأصوله وفروعه .. وهو فيلسوف، له «مقاصد الفلاسفة» حكى فيه مذاهبهم وآراءهم من منطق وطبيعيات وإلهيات.. ثم هاجم الغزالى الفلاسفة فى كتابه المشهور «تهافت الفلاسفة».. لا تقل منزلته عن ديكارت الذى وضع منهج الشك قبل الوصول إلى الحقيقة، وعن هيوم الذى هدم مبدأ السببية.. وهو منطقى له كتب فى المنطق، مثل «معيار العلم» و«محك النظر»

و«القسطاس المستقيم».. وهو أخلاقى ألف فى هذا العلم كتاب «ميزان العمل» كما خصص لتهذيب الأخلاق صفحات كثيرة من موسوعته الكبرى وهى الإحياء.. وهو صوفى، وهذه صفته التى ارتضاها لنفسه فى آخر حياته.. كما حكى فى سيرته التى كتبها بعنوان «المنقذ من الضلال» وفى الإحياء تفصيل لأصول التصوف ومقاماته وأحواله»(١٩٥).

ويرى الدكتور الأهوانى أن الغزالى هو أول مؤسس لعلم النفس الإسلامى(١٩٦).

ولهذا قال عنه الدكتور جميل صليبا: «وهو (أى الغزالى) لا ريب أعجب شخصية فى تاريخ الفكر الإسلامى»(١٩٧) بل فى تاريخ الفكر الإنسانى كله.

يقول الغزالى فى كتابه «المنقذ من الضلال»: «ولم أزل فى عنفوان شبابى، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل فى كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة. وأستكشف أسرار مذاهب كل طائفة، لأميز بين محق وباطل، ومتسنن ومبتدع لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على بطانته ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلما إلا وأجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته».

«وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى، لا باختيارى وحيلتى، حتى انحلت عنى رابطة التقليد، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شرة الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث المروى عن رسول الله ﷺ يقول: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»(*) فتحرك باطنى إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد

(*) رواه البخارى بلفظ «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» والحديث رواه مسلم من حديث أبى هريرة بلفظ: «كل إنسان تلده أمه على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه فإن كانا مسلمين فمسلم ـ كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان فى حنبه إلا مريم وابنها» =

الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفى تمييز الحق منها عن الباطل واختلافات، فقلت فى نفسى، إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور، فلابد من طلب حقيقة العلم ما هى؟ فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا، لم يورث ذلك شكا وإنكارا، فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لى قائل: لا، بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه فى معرفتى، ولم يحصل لى منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه فأما الشك فيما علمته فلا.

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى»(١٩٨).

وهذا النص من أحد أئمة الفكر الإسلامى، لا يحتاج منا إلى تعليق(١٩٩) بل هو أكبر دليل على خصوبة الفكر الإسلامى وقيامه على أصول البحث العلمى المنظم الذى أساسه البرهان والدليل التجريبى، وهذا الاستدلال على منهجية الفكر الإسلامى هو الأمر المقبول والذى أثبته الاستقراء التاريخى والواقع العملى، أما تلك الشبهات التى يثيرها خصوم الإسلام، فلم تعد بعد، فى موقف يسمح لـ «رينان ما» أن يدعى بأن الإسلام دين غيبى، يقوم بذلك ضد العلم والفلسفة والتقدم الحضارى.

فهذا الإمام الغزالى - بعد أن علمنا طريقته فى البحث عن العلم اليقينى - ينقل فى كتابه (إحياء علوم الدين) عن بعض العلماء قولهم: «إن القرآن (الذى هو المصدر الأساسى للفكر الإسلامى) يحوى سبعة وسبعين ألف علم ومائتى علم (٧٧٢٠٠) إذ كل كلمة علم، ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف. إذ لكل كلمة ظاهر وباطن، وحد ومطلع، ويروى الإمام الغزالى عن ابن مسعود -رضى الله عنه- قوله: «من أراد علم الأولين والآخرين فليتدبر القرآن».

= انظر صحيح مسلم ص ٢٠٤٧ ـ ٢٠٤٨، جـ ٤، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقى، دار إحياء التراث العربى، ط ٢، ١٩٧٢، بيروت.

ـ وانظر صحيح البخارى ص ١٥٣، جـ ٨، دار إحياء التراث العربى سنة ١٣١٣ هـ بيروت.

قارن مسند أحمد بن حنبل، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧، جـ ٢، ط١، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩م، المكتب الإسلامى، دار صادر، بيروت.

ثم يقـول الغزالى: «وبالجـملة فالعلـوم كلها داخلة فى أفـعال الله -عـز وجل- وصفاته، وفى القرآن إشارة إلى مجامعها».

«بل كل مـا أشكل فـهمـه على الأنظار، واخـتلف فـيـه الخـلائق فى النظريات والمعقولات فى القرآن إليه رموز ودلالات عليه، يختص أهل الفهم بدركها»(٢٠٠).

ثم يقوم الإمام الغزالى فى كتابه «جواهر القرآن» بشـرح أكثر تفصيلا، عما قرره فى الإحياء بشأن هذا الموضوع، فهو فى كتابه هذا يقسم علوم القرآن إلى قسمين:

أولا: علم الصدف والقـشر، وجعل من ضـمن ما يحتـويه، علم اللغة، وعلم النحو، وعلم القراءات، وعلم مخارج الحروف، وعلم التفسير الظاهر.

ثانيا: علم الجواهر، وجعل من محـتوياته: علم قصص الأولين، وعلم الكلام، وعلم الفقه، وعلم أصـول الفقه، والعلم بالله واليوم الآخر، والعلم بالصـراط المستقيم وطريق السلوك»(٢٠١).

ثم يبين الإمام الغزالى فى الفصل الخامس كيفـية انشعاب سائر العلوم مطلقا من القرآن، وفى أثنائه يستطرد الكلام إلى بيان خواص العلم الإلهى التى يمتاز بها عن علوم الخلق، وكيفية انشعاب علم الطب والفلك والتشريح وعلم الروح منه، وغير ذلك.

ثم يقول الغزالـى: «. . . ووراء ما عددته علوم أخرى يعلم تراجـمها ولا يخلو العالم عمن يعـرفها ولا حاجة إلى ذكـرها بل أقول ظهر لنا بالبصيـرة الواضحة التى لا يتـمارى فـيهـا أن فى الإمكان والقـوة أصنافـا من العلوم بعـد لم تخرج من الوجـود واندرست الآن فلن يوجد فى هذه الأعصار على بسيط الأرض من يعرفها، وعلوم ليس فى قوة البـشر أصـلا إدراكها والإحـاطة بها ويحظى بـها بعض الملائكة المقـربين، فإن الإمكان فى حق الآدمى محـدود والإمكان فى حق الملك محدود إلى غـاية فى الكمال بالإضافة، كما أنه فى حق البهيمة مـحدود إلى غاية فى النقصان، وإنما الله -سبحانه- هو الذى يتناهى العلم فى حقه(٢٠٢).

ثم يستطرد الغزالى قائلا: «. . . ثم هذه العلوم مـا عددناها وما لم نعدها ليست أوائلها خارجة عن القرآن فإن جميعها مـغترفة من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى وهو بحر الأفعال، وقد ذكرنا أنه بحر لا ساحل له وأن البحر لو كان مدادا لكلماته لنفد البحر قبل أن تنفد، فمن أفعال الله تعالى وهو بحـر الأفعال، مثلا الشفاء والمرض كما قال الله تعالى حكاية عـن إبراهيم -عليه السلام: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾﴾ [الشعراء]. وهذا الفعل الواحد لا يعرفه إلا من عرف الطب بكماله إذ لا معنى للطب

إلا معرفة المرض بكماله وعلاماته ومعرفة الشفاء وأسبابه، ومن أفعاله تقدير معرفة الشمس والقمر ومنازلها بحسبان، وقد قال الله تعالى: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ۝٥﴾ [الرحمن]. وقال: ﴿... وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ... ۝٥﴾ [يونس]. وقال: ﴿وَخَسَفَ الْقَمَرُ ۝٨ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ۝٩﴾ [القيامة]، وقال: ﴿... يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ ... ۝٦١﴾ [الحج]، وقال: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ۝٣٨﴾ [يس].

ولا يعرف حقيقة سير الشمس والقمر بحسبان وخسوفهما وولوج الليل فى النهار وكيفية تكور أحدهما على الآخر إلا من عرف هيئات تركيب السموات والأرض، وهو علم برأسه. ولا يعرف كمال معنى قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ۝٦ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفطار]. إلا من عرف تشريح الأعضاء من الإنسان ظاهراً وباطنا وعددها وأنواعها وحكمتها ومنافعها، وقد أشار فى القرآن فى مواضع إليها وهى من علوم الأولين، والآخرين، وفي القرآن مجامع علم الأولين والآخرين، وكذلك لا يعرف كمال معنى قوله: ﴿... سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ... ۝٢٩﴾ [الحجر]. ما لم يعلم التسوية، والنفخ، والروح، ووراءهما علوم غامضة يغفل عن طلبها أكثر الخلق وربما لا يفهمونها إن سمعوها من العالم بها، ولو ذهبت أفصل ما تدل عليه آيات القرآن من تفاصيل الأفعال لطال، ولا تمكن الإشارة إلا على مجامعها، وقد أشرنا إليه حيث ذكرنا أن من جملة معرفة الله تعالى معرفة أفعاله فتلك الجملة تشتمل على هذه التفاصيل وكذلك كل قسم أجملناه لو شعب لانشعب إلى تفاصيل كثيرة فتفكر فى القرآن والتمس غرائبه لتصادف فيه مجامع علم الأولين والآخرين وجملة أوائله، وإنما التفكر فيه للتوصل من جملته إلى تفصيله وهو البحر الذى لا شاطئ له»(٢٠٣).

وكذلك ينحو جلال الدين السيوطى منحى الغزالى، ويسوق بوضوح وتوسع فى كتابه «الإتقان» وفى كتابه «الإكليل فى استنباط التنزيل» الآيات والأحاديث والآثار ما يستدل به على أن القرآن الكريم مشتمل على كل العلوم، ويتضح من تتبع سلسلة الأفكار والبحوث التفسيرية للقرآن الكريم، أن هذه الفكرة فى شمولية القرآن للعلوم، تمتد من عهد النهضة العلمية فى العصر العباسى إلى هذا اليوم، على أن تلك المحاولات كانت فى أول أمرها عبارة عن التوفيق بين القرآن الكريم وما ظهر من العلوم، ثم اتضحت الفكرة عند الإمام الغزالى صريحة وساطعة، ثم ابن العربى، والمرسى،

والسيوطى[٢٠٤]. حتى وجدت هذه الفكرة التطبيق العملى فى التفسير الضخم للإمام فخر الدين الرازى قديما، وعند الشيخ طنطاوى جوهرى(*) حديثا.

وظهرت تفاسير كثيرة للقرآن الكريم فى مطلع هذا القرن، وأخذت طابع الشخص المتصدى لتفسير النص القرآنى، ولون الفكر السائد فى هذا العصر، ومن أهم الكتب التى ظهر فيها الاتجاه العلمى. كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) لعبدالرحمن الكواكبى، وكتاب (التفسير العلمى للآيات الكونية) لحنفى أحمد، وكتاب (الدين والعلم) لأحمد عزت، وكتاب (الإسلام والطب الحديث) لعبد العزيز إسماعيل.

ولعل أكثر من وفق فى الاتجاه العلمى هو محمد أحمد الغمراوى -رحمه الله- فى مجموعة التفاسير العلمية التى نشرت فى المجلات المصرية، وخاصة مجلة الأزهر، ثم طبعت بعد وفاته سنة ١٩٧٣م تحت عنوان (الإسلام فى عصر العلم) وقد قام بجمعها تحت هذا الاسم الدكتور أحمد عبد السلام الكردانى. وهناك بعض الجهود الأخرى لعلماء معاصرين تنحو هذا النحو.

ويكفى أن أشير إلى نوع جديد من الأبحاث العصرية، يتجه إلى معرفة العدد الحسابى فى القرآن الكريم، وفيه الحجة القاطعة - كما أعتقد - على أن الفكر الإسلامى هو فكر خصب زاهر بشتى العلوم، ويمكن على أساسه بناء حضارة علمية أخلاقية سليمة، تقيم اعوجاج الفكر الغربى، وتصلح من انحرافه المادى عن الروح الأخلاقية، التى يرى الغرب أنفسهم أنها السبيل إلى دمارهم وفناء العالم كله بسببها.

ففيما نشره مسجد «توسان» بالولايات المتحدة الأمريكية، وما كتبه الدكتور عبدالرزاق نوفل عن العدد الحسابى فى القرآن الكريم، ما يؤكد تأكيدا كاملا وقطعيا الحقائق التى سأذكرها بعد قليل - دون أدنى شك - لأن هذه الحجة والدليل لا تقبل بطبيعتها الجدل ولا النقاش من حيث كونها أمرا حسابيا عدديا. فهو إما صحيح قطعا أو خطأ قطعا. وليس من وسط بينهما، وبهذا تختفى وتسقط كل فكرة أو شبهة فاسدة آثارها المستشرقون أو أعداء الإسلام. وفضلا عن ذلك فهو دليل مادى ملموس على صدق الرسول ﷺ فى كل ما قاله، ومن هنا تسقط وتتهافت كل دعاوى الاستشراق ومن لف لفهم.

فقد وضع الله تعالى سرا عظيما وشاءت حكمته تعالى - أن يبقى خافيا على الناس لمدة أربعة عشر قرنا من الزمان، وهذا السر القرآنى يكمن فى البسملة التى اتفقت

(*) مفسر وأديب مصرى، ولد سنة ١٢٨٧ هـ الموافق ١٨٧٠م، وعمل بالتدريس بمختلف مراحله ودرجاته (الأعلام للزركلى، جـ ٣، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤).

الآراء على أنها جزء من سورة النمل التى ذكر فيها سليمان -عليه السلام- وهى أيضا قد جعلها الله -سبحانه وتعالى- بداية لكل سورة من سور القرآن الكريم عدا سورة التوبة، التى يعتقد البعض أنها تكملة للسورة التى قبلها، ويرى البعض الآخر، أن الله تعالى لم يفتتحها بالبسملة لتوعده للكافرين والمنافقين فى هذه السورة. وهذا السر الذى كشفت عنه العقول أو الحاسبات الإلكترونية مؤخرا، يلخصه التقرير الصادر من مسجد «توسان» بما يلى:

إننا عندما ننظر إلى الآية القرآنية الأولى «بسم الله الرحمن الرحيم» نجدها تتركب من تسعة عشر حرفا، هذه حقيقة مادية ملموسة كما نرى، لا تقبل الجدال أو الشك، وقد كشفت العقول الإلكترونية عن نظام محكم فى القرآن الكريم، بنى على هذا الرقم (١٩)، وهذا النظام الذى بقى سرا على مدى (١٤٠٠) سنة يثبت بما لا يدع مجالا للشك أن القرآن الكريم لا يمكن أن يكون من قول البشر، وفيما يلى مكونات هذا النظام القرآنى المحكم:

١- نجد أن عدد سور القرآن الكريم (١١٤)، وعدد آيات السورة رقم (١١٤) هو (٦) آيات، وإذا قسمنا العدد (١١٤) على العدد (٦) نجد الناتج (١٩).

٢- عندما نعد سور القرآن الكريم من الخلف مبتدئين عند سورة الناس ثم الفلق ثم سورة الإخلاص، وهكذا، فإننا نجد أن السورة رقم (١٩) هى أول ما نزل من القرآن.

٣- أول ما نزل من القرآن الكريم كما هو معروف كان: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق] وهذه الكلمات عددها (١٩) كلمة.

٤- عندما نعد حروف هذه التسع عشرة كلمة - أول ما نزل من القرآن - نجدها (٧٦) حرفا طبقا للرسم العثمانى الأصلى للقرآن الكريم (مثلا كلمة الإنسان تكتب الإنس)، هذا العدد (٧٦) يساوى عدد حروف البسملة (١٩) مضروبا فى عدد كلمات البسملة (٤) (أى ١٩ × ٤ = ٧٦).

٥- سورة اقرأ (العلق) أول ما نزل من القرآن، عدد آياتها (١٩).

٦- عدد حروف سورة اقرأ (العلق) بأكلمها (٢٨٥) حرفا، وهذا العدد من مضاعفات الرقم (١٩) أى (١٩ × ١٥ = ٢٨٥).

٧- القرآن الكريم يتركب من (١١٤) سورة أى (١٩ × ٦). وكل سورة تفتتح بالبسملة ما عدا واحدة هى سورة التوبة التى لا يوجد فيها بسملة، ولما كان العدد (١١٣) لا يقبل القسمة على (١٩)، ولما كان هذا النظام القرآنى محكما، فإننا نجد أن البسملة الغائبة من سورة التوبة يتم تعويضها فى سورة النمل حيث نجد بسملتين، بسملة الافتتاح، وبسملة أخرى فى الآية ﴿إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾﴾ [النمل] وهكذا فإن القرآن الكريم يحتوى على (١١٤) بسملة أى (١٩×٦).

٨- لكى نعثر على البسملة الغائبة من سورة التوبة فإننا نقوم بعد السور مبتدئين عند سورة التوبة (رقم ١) ومنتهين عند الرقم (١٩) حسب هذا الترتيب هى سورة النمل، وهى السورة التى نجد فيها البسملة الإضافية.

٩- اتضح أن كل كلمة من كلمات البسملة تتكرر فى القرآن الكريم عددا من المرات هو دائما من مضاعفات الرقم (١٩)، فكلمة (اسم) تكرر فى القرآن الكريم (١٩) مرة بالضبط، وكلمة (الله) تتكرر فى القرآن الكريم (٢٦٩٨) مرة أى (١٩×١٤٢)، وكلمة (الرحمن) تكرر فى القرآن الكريم (٥٧) مرة أى (١٩×٣)، وكلمة (الرحيم) تتكرر فى القرآن الكريم (١١٥) مرة، وهذا العدد ليس من مضاعفات الرقم (١٩)، إلا أننا نجد فى القرآن الكريم كلمة (رحيم) تعود بالتحديد على رسول الله ﷺ وذلك فى نهاية سورة التوبة ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [التوبة] وهكذا فإن كلمة (رحيم) كاسم من أسماء الله -عز وجل- تتكرر فى القرآن الكريم (١١٤) مرة.

١٠- عدد حروف القرآن الكريم (٣٢٩١٥٦) يساوى (١٩×١٧٣٢٤).

١١- الرقم (١٩) مذكور فى القرآن الكريم فى سورة المدثر، ونجد أنه قد ذكر متعلقا بأولئك الذين يقررون أن القرآن من (قول البشر) وقد اتضح أن هذا الرقم (١٩) فى سورة المدثر قد نزل مباشرة قبل التسعة عشر حرفا (بسم الله الرحمن الرحيم)، إذ إن سورة الفاتحة وآيتها الأولى هى البسملة قد نزلت فى ترتيب نزول الوحى بعد سورة المدثر مباشرة، والمعروف أن سورة المدثر نزلت فى الدفعة الأولى حتى الآية: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ﴿٣٠﴾﴾ [المدثر]، وكانت الفاتحة هى أول سورة كاملة ينزل بها الوحى الأمين.

١٢- أول ما نزل من القرآن الكريم كان (١٩) كلمة أى (١٩×١) ثانى ما نزل من القرآن الكريم كان (٣٨) كلمة أى (١٩×٢). إذ أحضر جبريل -عليه السلام- الآيات القليلة الأولى من سورة القلم حتى قوله تعالى: ﴿... فَيُدْهِنُونَ ﴿٩﴾﴾ [القلم].

ثالث ما نزل من القرآن الكريم كان (٥٧) كلمة أى (١٩×٣).

إذ أحضر جبريل -عليه السلام- الآيات القليلة الأولى من سورة المزمل حتى قوله تعالى: ﴿ ... جميلاً ﴿١٠﴾ ﴾ [المزمل].

١٣- الجزء الأكبر من هذا النظام السرى فى القرآن الكريم يرتبط بالحروف القرآنية فواتح السور مثل، آلم، طسم، ق، ن، كهيعص، وغيرها. وأول علامات هذا الارتباط بين فواتح السور والرقم (١٩) عدد حروف البسملة أننا نجد عدد الحروف التى تتركب منها الفواتح القرآنية تساوى (١٤)، ونجد أن عدد الفواتح القرآنية فى القرآن الكريم تساوى (١٤)، وأن عدد السور التى تفتتح بهذه الفواتح القرآنية تساوى (٢٩)، ومجموع (١٤) حرفا + (١٤) فواتح + (١٩) سورة = (٥٧). وهذا المجموع (٥٧) يساوى (٣×١٩).

١٤- أخبرنا المولى -عز وجل- فى ثمانى سور أن هذه الفواتح القرآنية تحتوى على دلائل الإعجاز القرآنى، وأن هذه الحروف هى معجزات (آيات) القرآن الكريم، هذه السور الثمانى هى يونس، يوسف، الرعد، الحجر، الشعراء، النمل، القصص، ولقمان.

وشاء الله -سبحانه وتعالى- أن يستعمل كلمة (آيات) المتعددة المعانى لوصف هذه الفواتح القرآنية، ﴿ طسٓ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ ... ﴿١﴾ ﴾ [النمل]، وبذلك يصبح القرآن صالحا لجميع العصور والأجيال، فقبل اكتشاف سر هذه الفواتح القرآنية، يفهم الناس كلمة (آيات) بمعنى جمل القرآن الكريم، وبعد اكتشاف سر الفواتح يفهم الناس كلمة (آيات) بمعناها الحقيقى وهو (معجزات)، علما بأن كلمة (معجزة) أو (معجزات) لم تستعمل مطلقا فى القرآن الكريم.

١٥- الحرف (ق) يتكرر فى سورة (ق) (٥٧) مرة أى (١٩×٣).

١٦- هناك سورة واحدة أخرى فى القرآن الكريم يوجد فيها الحرف (ق) كفاتحة وهى سورة الشورى (حم، عسق)، وعندما نعد الحرف (ق) فى سورة الشورى نجد أنه يتكرر بنفس العدد (٥٧) أى (١٩×٣).

١٧- هذا يعنى أن السورتين الوحيدتين فى القرآن الكريم اللتين يوجد فيهما الحرف (ق) كفاتحة يتكرر فيهما الحرف (ق) نفس العدد (٥٧) و (٥٧) رغم أن سورة الشورى أطول بكثير من سورة (ق).

١٨- عندما نجمع (٥٧) ق من سورة (ق) مع (٥٧) ق من سورة الشورى نجد المجموع (١١٤)، وهذا يساوى عدد سور القرآن الكريم، ويلاحظ أن سورة (ق) تبدأ بالآية ﴿قٓ وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ ۝١﴾ [ق] فكأن الله -سبحانه وتعالى- يعلمنا أن (١١٤) سورة هى القرآن، كل القرآن، ولا شىء غير القرآن.

١٩- من الأمثلة التى توضح لنا أن كل كلمة، بل كل حرف، من حروف القرآن الكريم قد وضع بتصميم إلهى يفوق طاقات الإنس والجن، أن الآية (١٣) من سورة (ق) تقول: ﴿وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ ۝١٣﴾، ونلاحظ أن الناس الذين كذبوا لوطا -عليه السلام- يسمون فى القرآن الكريم (قوم لوط)، وهؤلاء الكفار مذكورون فى القرآن الكريم (١٢) مرة، وفى كل مرة يسمون بـ (قوم لوط)، ما عدا فى سورة (ق) حيث نجدهم يسمون (إخوان)، ويتضح أن كلمة قوم «لو ذكرت هنا سوف تتسبب فى زيادة الحرف (ق) فى سورة (ق) بحيث يصبح العدد (٥٨) بدلا (٥٧)».

والرقم (٥٨) طبعا ليس من مضاعفات العدد (١٩)، كما أنه لن يساوى عدد الحرف (ق) فى سورة الشورى، كما أن مجموع الحرف (ق) فى السورتين (ق) والشورى سيصبح (١١٥)، وهذا لا يساوى سور القرآن الكريم، وبمعنى آخر، ينهار هذا النظام الحساس تماما، ويختفى إذا استعملت كلمة «قوم» بدلا من كلمة «إخوان» حيث يزيد عدد الحرف (ق) حرفا واحدا.

٢٠- إذا عددنا الحرف (ن) فى سورة القلم: ﴿نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ۝١﴾ [القلم] نجده (١٣٣)، أى (١٩×٧)، آخذين فى الاعتبار أن الرسم العثمانى للقرآن الكريم فى المصاحف الأصلية يكتب الحرف (ن) هكذا (نون).

٢١- إذا عددنا الحرف (ص) فى سوره الثلاث الأعراف (المص) ومريم (كهيعص) و(ص) نجد المجموع (١٥٧) أى (١٩×٨).

٢٢- هذه القاعدة تسرى على جميع فواتح السور بدون استثناء، هذه الحروف فواتح السور توجد فى سورها دائما عددا من المرات هو من مضاعفات الرقم (١٩).

٢٣- الفواتح القرآنية متعددة الحروف تتشابك مع بعضها البعض بطريقة تجعل من المستحيل كتابة كتاب بهذا النظام حتى بعد اكتشاف هذا النظام القرآنى ومعرفة تفاصيله.

٢٤- عدد الكلمات بين البسملتين فى سورة النمل (٣٤٢) كلمة أى (١٩×١٨).

٢٥- القرآن الكريم يحتوى على أرقام، وعدد الأرقام المذكورة فى القرآن هى (٢٨٥) رقما أى (١٩×١٥).

٢٦- إذا جمعنا الأرقام المذكورة فى القرآن الكريم نجد مجموعها (١٧٤٥٩١) وهذا يساوى (١٩×٩١٨٩).

٢٧- إذا جمعنا الأرقام المذكورة فى القرآن بعد حذف المكررات نجد المجموع (١٦٢١٤٦) أى (١٩×٨٥٣٤).

٢٨- الأرقام المكررة فى القرآن مجموعها (١٢٤٤٥) أى (١٩×٦٥٥).

هذه كلها حقائق مادية ملموسة، ليست تفسيرا، وليست تخمينا، وليست استنتاجا، حقائق ملموسة لا تقبل الشك أو النقاش، تقدم للعالم أجمع البرهان الدامغ والدليل القاطع على أن القرآن الكريم لا يمكن أن يكون من قول البشر، وأنه قد حفظ من أى تحوير أو زيادة أو نقصان(٢٠٥). وقد تحدث الدكتور نوفل عن قضية العدد الحسابى فى القرآن الكريم، وكشف عن تناسق عجيب وتوازن محكم فى آيات القرآن وحروفه، مما يؤكد أن هذا الكلام لا يمكن أن يكون من قول بشر، بل هو وحى عليم خبير.

فيقول الدكتور نوفل: «ومن آيات توفيق الله -جل شأنه- أن هدانى عند إعداد كتاب (الإسلام دين ودنيا) الذى صدر فى عام ١٩٥٩م إلى أن أجد أن الدنيا تكررت فى القرآن الكريم قدر ما تكررت الآخرة، وأن أجد أن الشياطين تكررت قدر ما تكررت الملائكة عندما كنت أعد كتابى (عالم الجن والملائكة) الذى صدر فى عام ١٩٦٨م، ولقد أشرت إلى ذلك فى كل منهما».

ويستطرد قائلا: «وما كنت أدرى أن التناسق والاتزان يشمل كل ما جاء فى القرآن الكريم، فكلما بحثت فى موضوع وجدت عجبا وأى عجب، تماثل عددى، وتكرار رقمى، أو تناسب وتوازن فى كل الموضوعات التى كانت موضع البحث، الموضوعات المتماثلة أو المتشابهة أو المتناقضة أو المترابطة إنها معجزة وأى معجزة، وإنها لصورة من صور الإعجاز التى لا يمكن لأى باحث أو دارس أو قارئ أن يستعرضها إلا ويؤمن الإيمان الكامل المطلق أن هذا القرآن لا يمكن إلا أن يكون وحى الله -سبحانه وتعالى- لآخر أنبيائه وخاتم رسله -عليهم السلام- جميعا؛ لأنه شيء فوق القدرة وأعلى من الاستطاعة وأبعد من حدود العقل البشرى»(٢٠٦).

ولقد أشار الدكتور نوفل إلى تنظيم الأضداد وتناسقها، وما بينها من تماثل فى العدد: فمثلا الدنيا والآخرة، تكررت كلتاهما فى القرآن الكريم (١١٥) مرة، بمثل قوله تعالى عن الدنيا: ﴿ ... وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾ ﴾ [آل عمران]. وبمثل قوله تعالى عن الآخرة: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الآخِرَةِ ... ﴿١٠٣﴾ ﴾ [هود]، وعن الشياطين والملائكة، فقد تساوى عدد مرات ورود لفظ الشيطان، وعدد

مرات ورود لفظ الملائكة في القرآن الكريم فقد تكرر لفظ الشيطان (٦٨) مرة في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ... ﴿٦﴾﴾ [فاطر]. ومثل قوله تعالى بالنسبة للفظ الملائكة: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ ... ﴿١٢﴾﴾ [الأنفال].

وباقي الألفاظ التي تخص الشيطان وردت (٢٠) مرة، وأيضا باقي ألفاظ الملائكة، فبهذا تتساوى كل الألفاظ التي ذكرت الشيطان أو الملائكة لتكون كل منها (٨٨) مرة في القرآن الكريم.

وهذا التساوي والتناسق يلاحظ في كثير من المعاني والألفاظ المتضادة أو المتماثلة، مثل الحياة والموت ومشتقاتهما، فقد تكررت كل منهما (١٤٥) مرة[٢٠٧].

وأيضا البصر والبصيرة، والقلب والفؤاد، فقد تكرر لفظ البصر وهو الرؤية الظاهرة وكافة مشتقاته، والبصيرة وهي الرؤية الداخلية عن طريق الحس وكذلك كل مشتقاتها (١٤٨) مرة[٢٠٨]، وهذا العدد نفسه (١٤٨) تكرر في لفظ القلب ومشتقاته والفؤاد ومشتقاته[٢٠٩].

وبالنسبة للفظة النفع ولفظة الفساد، فقد تكررت كل منهما بمشتقاتهما (٥٠) مرة[٢١٠]، وهكذا دواليك في كثير من الألفاظ، مثل الحر والصيف، والبرد والشتاء[٢١١].

ويقول الدكتور نوفل في ختام بحثه عن الإعجاز العددي للقرآن الكريم: «ترى أي قوة أو طاقة بشرية أو ما كانت من الأجهزة الحاسبة أو العقول الإلكترونية يمكنها أن تحدد هذه الأعداد المتساوية في ألفاظ الموضوعات المتشابهة أو المتماثلة أو المترابطة أو المتناقضة ثم توزعها هذا التوزيع الدقيق منفردة ومتباعدة في مختلف آيات القرآن الكريم التي يبلغ عددها بضع مئات وستة آلاف آية، وتأتي الآيات بعد ذلك قمة في البلاغة والبيان وروعة في الصياغة والإتقان، ترى إذا كان ذلك لا يمكن ولو تعاون البشر أجمعون، فكيف بالأمر إن كان هذا الفرد من الأمين ﷺ»[٢١٢].

ويمضي في القول: «ولا يقتصر أمر الإعجاز العددي على التساوي في عدد ألفاظ الموضوعات المتشابهة أو المترابطة أو المتناقضة، ولكنه يتعدى ذلك إلى التناسب والتناسق الرقمي، وعجائب العدد، وغرائب الإحصاء»[٢١٣]. ويستشهد على هذا بلفظي الكفر والإيمان، يقول: «إن لفظ (الكفر) قد تكرر (١٧) مرة، في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ ... ﴿١٧٦﴾﴾ [آل عمران]. وتكرر لفظ (كفرا) (٨) مرات في مثل قوله تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا ... ﴿٩٧﴾﴾ [التوبة].

وبذلك يكون المجموع (٢٥) مرة[٢١٤]. وهذا المجموع وهذه المفـردات، تتساوى مع ما ورد فى القرآن الكريم بالنسبة لكلمة (الإيمان)، فلقد تكرر لفظ «الإيمان» (١٧) مرة أيضا وذلك فى مـثل قـوله تعـالى: ﴿... بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ... ﴿١١﴾﴾ [الحجرات]، وتكرر لفظ «إيمانا» (٧) مرات فى مثل النص الكريم: ﴿... فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون ﴿١٢٤﴾﴾ [التوبة]. وكلمة (إيمان) مرة واحدة فى النص الشريف: ﴿والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم ... ﴿٢١﴾﴾ [الطور]. ومجموع هذا (٢٥) مرة أيضا[٢١٥].

ويستطرد الدكتور نوفل فى حديثه عن كلمتى الكفر والإيمان بقوله: «وبالرغم من هذا التساوى العددى فى اللفظـين الكفر والإيمان فإن مشتقات كل منهـما يختلف عددها اختـلافا كبـيرا، فنجـد أن الإيمان ومشتـقاته قـد تكرر (٨١١) مرة. بينما تـكرر الكفر ومشتقـاته (٥٠٦) مرة، ومرادفاته، وهى الضلال ومشتـقاته (١٩١) مرة وعدد ذلك هو (٦٩٧) مرة، أى أن الإيمان ومـشتـقاته (ولا مرادفـات له) قد تكرر (٨١١) مـرة، بينما تكرر الكفر ومـشتقاته ومـرادفاته (٦٩٧) مرة، والفـارق بين الرقمين (١١٤)، وهو من مضاعفات الرقم (١٩)، فضلا عن أنه - عدد سور القرآن الكريم - ويكون فارق الإيمان عن الكفر هو بعدد سور القرآن الكريم[٢١٦].

ويشيـر الدكتور نوفل - فـضلا عن هذا التناسب والتناسق الرقـمى - إلى وجود المضاعفات العددية، فمثلا هناك الضعف والثلاثة أضعاف وهكذا، مع توافق تام وترتيب منظم، ومن قصد وعمد، تحقيقا لغاية وتوجيها نحو هدف[٢١٧].

وليس هذا صدفة؛ لأنه لو كـانت إحدى الكلمات كان عددها (١٩) مـثلا وكان هذا صدفة، فإنه وفقا لقانون الصدفة نفسه، يتبين أن احتمال مقدار تكرار كلمة أخرى، وكون عددها هو مضاعفات الرقم (١٩) احتمال بعيد وقريب من الصفر، حتى تصل فى كلمة ثالثة أو رابعة أو خامسة وهكذا - وضرورى أن نصل - إلى مقدار يكون صفرا أى ينعدم وتنتـفى فكرة الصدفة وفـقا لقانونها - الذى أثبـته فى الفصل الســابق وأوضحت كيفـية انتفائه فى مـثل هذه الأحوال - وعليه يكون الترتيب فى حـروف وكلمات وسور القرآن الكريم منظما ومنسـقا فى إحكام يعجز البشـر والجن على أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا. ويزيد من ذلك الإحكام والإعجاز أن القرآن الكريم، نزل منجما ومفرقا طيلة ثلاث وعشرين سنة على الرسول ﷺ، وفى مواضع ومناسبات مختلفة.

ولعل هذا ما تتمثل فيه مـعجزة القرآن الكريم، والدليل الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه عـلى أن القرآن الكريم كتـاب الله العزيز قد أودعـه بعض أسرار الكون وعجائبه وهو الخبير العليم.

وتلك الحقائق قد غاب فهمها عن المفسرين السابقين، ولهم عذرهم فى ذلك، فالحقائق العلمية التى تشير إليها الآيات الكريمة كانت مجهولة فى عصرهم، بل هى حقائق فوق تصورهم وبعيدة عن خيالهم مهما كان خصيبا، والقرآن الكريم يحث الإنسان على التأمل والتفكر، وشجعه على البحث عن أسرار الكون والنظر فى خلق السموات والأرض، وكشف عجائب الله تعالى في كونه ومخلوقاته التى لا تنتهي، قال الله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١٩﴾ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ... ﴿٢٠﴾﴾ [العنكبوت].

والقرآن الكريم لم يكن ولم ينزل لكى يكون معجما علميا بالمعنى المفهوم، ولكنه كتاب مستوحى من روح العلم وجوهره - على حد تعبير الغزالى - والمعروف لدى الكافة أن إعجازه كائن فى بلاغته التى تمتنع على أساطين وأفذاذ البيان، وعجز فصحاء العرب من بلوغها، ولكن هل يحتوى على أى قاعدة نحوية أو صرفية أو بلاغية؟ مع العلم بأنه مكتوب بأحرف عددها محصى ومنسق ومحكم إحكاما يفوق مستوى البشر - كما أسلفت بيانه - هذا ما لم يقل به أحد أبدا - أى احتواؤه على القواعد اللغوية - ولهذا فالقرآن الكريم أيضا معجزة علمية لا لأنه يحتوى على القواعد والقوانين العلمية ولكنه وحى من العليم الخبير، يقول الله تعالى: ﴿... كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾﴾ [هود]، وكما هو كتاب هداية فهو كتاب علم؛ لأن الهداية لا تأتى إلا بالعلم، والعلم هو معرفة الشيء على ما هو عليه، أو معرفة حقيقته التى هو عليها، ويأتى الإيمان أولا الذى هو أساس الهداية ثم يؤكده باستخدام العلم، وهذا ما أشار إليه بعض من الباحثين المسلمين، عند استخدامه للعقل الآلى فى دراسة ألفاظ القرآن الكريم. حيث يقول: «إن الإيمان» (يقصد اللفظة) يأتى فى المرتبة الأولى بالنسبة للأفعال غير المساعدة فى القرآن الكريم، وهذا له معنى كبير، فكأن الله -سبحانه وتعالى- قد أراد أن يوضح للإنسان دور الإيمان فى تكوين الإنسان الصالح. ثم يأتى فى المرتبة السادسة الجذر «علم» (وقد أشار قبل ذلك إلى أن الإيمان يأتى فى المرتبة الخامسة). . وفى هذا دلالة واضحة جلية على أن «الإيمان» يسبق «العلم» ولكن نظرا لتقاربهما فى التردد فهناك ارتباط وثيق بينهما، فكما أن الله -سبحانه وتعالى- قد بين لبنى البشر أهمية «الإيمان» فى حياة الإنسان فإنه أيضا قد أوضح أهمية «العلم» فى بناء الإنسان، والارتباط بين المعنيين يأتى فى أن الإنسان فى بحثه عن الحقيقة يجب أن يؤمن - أولا - ثم يستخدم العلم الاستخدام السليم لتقوية وتعميق هذا «الإيمان»[٢١٨] لتزداد هدايته وتستقيم نفسه ويصلح أمره، لينال رضاء الله ومحبته، وبهذا يفوز بالسعادة فى الدنيا والآخرة.

ويقول الباحث: «أما إذا لجأ (أى الإنسان) إلى العلم للبحث عن الحقيقة قبل أن يؤمن فلن يصل إلى الراحة النفسية مهما تعمق فى العلم»[٢١٩]، فالناحية العلمية فى القرآن الكريم هى التى ينبغى أن يكشف عنها، ويلزم إظهارها للناس فى وقتنا المعاصر، لأن القرآن الكريم حجة الله البالغة على عباده، وموضع الحجة القاهرة فيه ليست موقوفة على الناحية البلاغية ليكون إدراك إعجازه قائما فى حق فصحاء العرب فقط. لا ليس هذا الأمر مقتصرا على العرب، بل إلى الإنسانية كلها، وهى أعجميها أكثر من عربيها، إذن يلزم أن يتضح جانب آخر من إعجاز القرآن الكريم ليكون حجة الله على أى أناس حتى ولو كان أعجمى اللسان[٢٢٠].

واستخدام العلوم الحديثة، لبيان إعجاز القرآن العلمى لتقنع غير المؤمنين أو غير المتكلمين باللسان العربى، يجب أن تخضع لمنهج قويم، فإذا ما كنا بصدد «إعجازه العلمى» تحتم علينا - كما يقول أحد الباحثين فى هذا الميدان -[٢٢١] أن نتوخى الدقة التامة، فلا نفتعل مناسبة أو نتشبث بلفظ أو نحمله فوق كل ما يحتمل أو نجهل أو نتجاهل حقائق التاريخ، وينبغى أن يكون لنا فى الأئمة السابقين أسوة حسنة حين نرى دقة مناهجهم العلمية عندما تناولوا القرآن الكريم من نواحيه اللغوية والبلاغية والتشريعية».

ويلزم لذلك التنبه إلى أمرين مهمين: أولهما: أنه لا ينبغى فى فهم الإعجاز العلمى للقرآن الكريم أن نصرف اللفظ عن معناه الحقيقى إلى المجاز إلا إذا قامت الدلائل والقرائن الواضحة التى تمنع حقيقة اللفظ، للتحول إلى معناه المجازى. والأمر الثانى: هو عدم استخدام الفروض والنظريات التى لا تزال موضع الفحص والتجريب والتمحيص، فالأمر التبيينى الثابت من العلم هو السبيل إلى إثبات الإعجاز العلمى[٢٢٢] كما أسلفت عن الإعجاز العددى والحسابى.

وقد فطن بعض من علماء الغرب حديثا إلى الناحية العلمية فى القرآن الكريم، فقد أشار «موريس بوكاى» الطبيب والباحث الغربى، إلى هذا الجانب، والذى أثار دهشته بقوله: «مثل هذا اللقاء بين القرآن والعلم مدهش حقا وبخاصة عندما سيكون إلى التوافق منه إلى الاختلاف»، وهو يقول عن الفهم الخاطئ للإسلام لدى الغرب «ولابد قبل عقد المواجهة بين الوحى الإسلامى والعلم، من إعطاء صورة عن دين ساءت معرفته فى بلادنا»[٢٢٣].

وفى حكمه على الصورة العلمية فى القرآن يقول: «لقد أدهشنى فى البداية هذه الصورة العلمية الخاصة بالقرآن إلى حد بعيد لأنى لم أكن أظن أبدا أنه يمكن حتى هذا

الزمن أن نكتشف فى نص مكتوب منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنا، عددا من اليقينيات المتصلة بموضوعات شديدة التنوع ومتفقة تماما مع المعارف العلمية الحديثة. وقد بدأت هذا الاختبار للنصوص بموضوعية كاملة وبفكر متحرر من كل حكم مسبق»(٢٢٤).

وهو بدراسته المقارنة للكتب المقدسة، يبين أسباب وجود عدم الصحة فى العهد القديم (التوراة) والعهد الجديد (الإنجيل)، ويؤكد على وجود التضاد وتعدد الكتاب للرواية الواحدة فى العهد القديم(٢٢٥). أما بالنسبة للأناجيل فلا يستطيع أحد أن يؤكد أنها تحوى دوما الرواية الأمينة - كما يقول - لكلمة المسيح، أو خبرا من أفعاله مطابقا للحقيقة، فقد أثبت أن الكتابات المتابعة لنصوصها تثبت نقصان الأصالة الأكيد فيها، فضلا عن أن كتابها ليسوا شهود عيان(٢٢٦).

وبعد أن تحدث عن أصالة القرآن الكريم، وعقد المقارنات بينه وبين التوراة والإنجيل وما توصل إليه العلم الحديث من حقائق، وبعد أن عالج موضوعات علمية تحدث عنها القرآن الكريم مثل النظام الشمسى، وعلم الفلك، والحيوان، والنبات، وغيرها(٢٢٧)، بعد هذا العرض وإقامة الموازنة بين الكتب المقدسة الثلاثة. يقرر - بوكاى- أن حقائق القرآن العلمية تدل جميعها على أن نصوص القرآن نصوص لا دخل ليد البشر فيها، وأنها وحى لا شك فيه، ويؤكد أن هذه الاعتبارات العلمية تجعل من يرون محمدا كاتبا للقرآن مرفوضا؛ لأنه لا يمكن أن يتيسر لرجل حرم العلم فى نشأته أن يخبر عن حقائق في النظام العلمى تتجاوز وسع أى كائن إنسانى فى ذلك الزمن (القرن السابع الميلادى)، ودون أن يكون منه أى خطأ مع ذلك(٢٢٨).

كما أنه من مقارناته التى أجراها بين نصوص الكتب المقدسة، والتى تؤكد - كما يقول - على وجود اختلافات أساسية وجوهرية بين القرآن الكريم، ونصوص التوراة والإنجيل وخاصة العلمية، فهذه الفوارق استنبط منها زيف الادعاء الذى يزعم - دون أى دليل - على حد تعبيره - أن محمدا نسخ التوراة ليوجد نص القرآن(٢٢٩).

ويخلص من تحليله المقارن إلى استبعاد وحدة الأصل التى يزعمون، وفى ختام بحثه يؤكد على النص القرآنى الذى جاء بأخبار لها سمة علمية لا يمكن أن تكون من عمل إنسان، وهو بهذا تحد للمقدرة البشرية على أن تأتى بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا، فيقول: «وبالنظر إلى حال المعارف فى عصر محمد ﷺ، لا نستطيع أن نفهم بأن كثيرا من الأخبار القرآنية التى لها سمة علمية يمكن أن تكون عمل إنسان؛ ولذلك فإن المشروع ليس بأن يعتبر القرآن تعبيرا لوحى فقط، بل بأن يعطى مركزا ممتازا لما يتمتع

به من الأصالة الفريدة ولوجود أخبار علمية لديه ظهـرت كتحد للتفسير الإنساني»(٢٣٠) يقصد عجز الناس أن يأتوا بمثله.

وهكذا فقد شهد شاهد من أهلهـا، وكفى الله المؤمنين شر الجدال، ولكن إثباتى لهذا النص، ليس للرد على مزاعم المستشرقين وأعداء الإسلام بقدر ما هو تنبيه للغافلين عن الأفكار العلمية للقرآن الكريم، فـضلا عن إسكات وقطع شكوك أولئك الذين فتنوا بالحضارة الغربية، وفكر أساتذتهم من المسـتشرقين وخصوم الإسلام، ولعل فى الإشارة إلى ما فطن له المفكر الجزائرى - بن نبى - خـير معين لمن يريد أن يدرس القرآن الكريم دراسة علمية هادفـة، فهو قد أشار إلى عدة موضوعات ومـواقف قرآنية، تؤكد على أن الفكر الإسلامى هو فكر علمى وعملى، وليس غيبيا فحسب، فقد قال: لقد لفت نظرنا بعض المفسرين المحدثين لتلك الإشارة فى الآية الآتية: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ... ﴿٣٥﴾﴾ [النور]. ففى هذه الآية - كما يقول بن نبى - أجـمل مجازات القرآن بحيث ألهمت الغزالى كتابا من أعمق مؤلفـاته هو «المشكاة» ولكن عقلية المفسرين المحدثين قد أدركت فى هذا المجاز أكـثر من إشارة صـوفيـة، أدركت موافقـة من أعجب موافـقات الفكرة القرآنيـة للواقع الذى قرره العلم، ونحن نريد هنا - لزيادة الإيضـاح - أن نؤكد بدورنا الخاصة الموحية للآية المذكورة، بأن نرتب عناصـرها الأساسية فى قالب إيضاحى بحيث تـصبح الآية: «ولو لم تمسه نـار فإن النور يضىء من مـشكاة فيهـا مصـباح فى زجاجة». وبهـذا تصبح الإشارة أكثـر شفافية لكنا نـستطيع أن نستطرد فى تبيـان الصفة الخاصة لهـذه الآية، مستعيرين مـن مصطلحات الصناعة ما يعـادل ألفاظها، وإنما يصح هذا الاستبدال بالمعـادلات الآتية: مشكاة = عاكس، مصبـاح = شىء ملتهب مضىء = سلك، زجـاجة = أنبـوبة، وليس فى هذه المعادلات - كـما يقـول بن نبى - شىء من الاعتساف، فـهى مستوحاة من ألفاظ الآية نفـسها، وفى ضوء طبيعـة مجازها الفريدة، التى تؤدى إلينا فكرة مصـباح يضىء دون أن تمسه نار، ومن هنا يصـير المعنى: «ولو لم تمسه نار، يضىء النور من عاكس فيه سلك فى أنبوبة، يـوقد من زيت شجرة مباركة لا شرقية ولا غربية» ويستخلص - بن نبى - موافقة من أغرب الموافقات - على حد تعبيره - بين الفكرة الموحاة وبين الحقائق التى أثبتها العلم بعد ذلك»(٢٣١).

ويضـيف فكرة أخرى توحي بهـا «القـذيفة أو القنبلـة» فى مثـال قوله تعـالى: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ ... ﴿٣٥﴾﴾ [الرحمن](٢٣٢). والله تعالى

يقول: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة].

وبعد هذا العرض الموجز عن النظرة العلمية للقرآن الكريم، أجد نفسى مضطرا إلى أن أعرج على فكرة العلمانية، وموقفها من الدين، وأساس وجهة النظر تلك التى نادى بها كثير ممن يسمون بالمجددين فى الفكر الإسلامى، وهذا يتضح من وجهين:

أولهما: رفض الدين كأساس ينظم الحياة الإنسانية فى جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية وغيرها، ومن هنا ظهرت فكرة فصل الدين عن الدولة.

وثانيهما: يمثل اعتماد العلمانية على أساس من التجربة الحسية والمعرفة العملية فقط، وبهذا يلزم إبعاد الدين ومنهجه فى المعرفة، فالعلمانية من حيث هى دعوة إلى الاعتماد على الواقع الذى تدركه الحواس، ونبذ كل ما لا تؤيده التجربة، والتحرر من العقائد الغيبية التى هى عندهم ضرب من الأوهام، ومن العواطف بكل ضروبها وطنية كانت أو دينية. يزعم أنها تضلل صاحبها، وتحول بينه وبين الوصول إلى أحكام موضوعية محايدة، هذا المفهوم يبدو واضحا - كما يقول أنور الجندى - فى ظل الظروف والبيئة والعصر التى ظهرت فيها(٢٣٣). أما فى الفكر الإسلامى فليس الأمر كذلك، فإذا كانت العلمانية هى أن تسير وفق منهج العلم، وما يكون قضية يقينية، وأمرا واقعا، يمكن أن يقام عليه الدليل والبرهان القطعى، لا يكون إلا فى الأمور المادية، إذن كلمة علمانية لا تأتى إلا فى مثل هذه الأمور، والدين الإسلامى من قال لهم أنه ليس علمانيا؟.

وفق هذا الفهم للعلمانية، فقد أوضحت فيما سبق ما يؤكد هذا الأمر، فالإسلام دين علمانى فى مجال العلم كما هو واضح والدليل عليه عرضت له بما فيه قطع كل شك، بل فى الأمور المادية ما جاء دين وخاصة الإسلام ليناهض العلمانية بل هى - كما يقول الشيخ الشعراوى - فيه بأوسع معانى الكلمة(٢٣٤).

أما عن فصل الدين عن الدولة، فإن هذا الأمر ناتج أيضا عن عدم تقديم الدين المسيحى النظرة الشاملة للحياة والكون وخالقها، ووجود نصوص تصادم ما وصل إليه الفكر الغربى من مفاهيم علمية إبان عصر النهضة، ومن هنا وقعت العلمانية فى خطأ كبير، نتيجة اعتمادها على تفسيرات باطلة، وغير صادقة إلا فيما يخص الديانة الكنسية

المحرفة عن المسيحية الصحيحة، ولم تعتمد على أساس الدين الحق الذى أنزله الله تعالى، على خاتم الأنبياء والمرسلين - عليهم السلام جميعا.

والعلمانية فى نظرتها للدين على أنه مجموعة من الخرافات والغيبيات والأوهام تعلقت بنفوس العامة وغيرها، فإنها قد بنت نظرتها هذه على الظروف والواقع الماثل أمامها فى حدود بيئة معينة، ودين محدد. وكل ما نعاه علماء الاجتماع والنفس والأخلاق، على الدين إنما يمثل واقعا عرفه المجتمع الغربى باسم الدين، ولكنه لم يكن يمثل الدين الحق الذى ارتضاه الله تعالى لخلقه وفطرهم عليه، ولو أنها كانت كما تريد لنفسها علمانية بالمعنى العلمى الحقيقى لوقفت عند حدود الحق والعقل، ولأنصفت مفهوم الدين المنزل من عند الله تعالى، لا أن تقيم منهجها على أهواء بشرية تريد بها اجتياح الدين بالحق أو بالباطل(٢٣٥).

فإذن هناك خطأ فى المقارنة بين دولة علمانية فى مقابل الدولة الدينية؛ لأن الدين الإسلامى جاء للعلم، ولكنه يضع العلم فى مجاله الذى يعطى منه القضايا الحقيقية، والعلمانية الصحيحة الخاضعة للعلم التجريبى لا تناقض الدين ولا تخاصمه(٢٣٦).

فأمر فصل الدين عن الدولة كما تريده العلمانية، هو قضية مستوردة من الفكر الغربى، ولا تجد مبررها فى الفكر الإسلامى؛ لأن المسيحية لم يكن من همها تنظيم الدولة - كما سلف بيانه - فضلا عن أنها قد وضعت قضايا علمية، وادعت أنها قطعية ومنزلة من السماء ولا يجوز مخالفتها، وأتى العلم ليبطلها، ومن هنا ظهرت النزعة العلمانية فى الفكر الأوربى الحديث والمعاصر، فهو أمر صحيح عندهم، إنما لا يصح فى الإسلام شىء من ذلك؛ لأنه - كما يقول الشيخ الشعراوى - لم يكن عندنا دين ودولة، وإنما عندنا دين فقط يشمل كل شىء، فالإسلام دين ومن حيث إنه كذلك - كما سلف - فيدخل تحته كل شىء، دولة وغير دولة، حركة فرد، وحركة مجتمع، وهم عندهم قصور فى دينهم على أمور وطقوس، وما لقيصر لقيصر وما لله لله، ولكن الفكر الإسلامى، ليس كذلك، بل كل لله، ومن عند الله ولأجل الله، فمن هنا الدين لا يناقض العلمانية، فهى بمعناها الحقيقى الذى يجب أن يفهم هى الدين نفسه(٢٣٧).

ولكن هذه الفكرة المستوردة، والتى يروج لها كثير من الشرقيين، إنما تهدف فى حقيقتها إلى بلبلة الفكر الإسلامى وإدخال عناصر الضعف والوهن فى بنائه المتكامل،

كما هى الخطة المحبوكة للهيمنة على العالم العربى الإسلامى، وما تقوم به الأيديولوجية التلمودية الصهيونية، للسيطرة على عقيدة وفكر العرب والمسلمين ليصبحوا تلموديين صهيونيين، فى مقابل إجلاء ما يسمى بدولة إسرائيل عن أرض العرب، وتلك هى غاية العلمانية، بشطريها[٢٣٨].

وقد أوضح العقاد فكرة الدين والدولة والروح والجسد، حين تحدث عن فلسفة الشمول عامة، فى كتابه (حقائق الإسلام وأباطيل خصومه) إذ يقول: «فإذا كانت العقيدة التى تباعد المسافة بين الروح والجسد تعفينا من العمل حين يشق علينا العمل - فالعقيدة التى توحد الإنسان وتجعله كلا مستقلا بدنياه وآخرته شفاء له من ذلك الفصام الذى لا تستريح إليه السريرة إلا حين يضطر إلى الهرب من عمل الإنسان الكامل فى حياته وحافز له إلى الخلاص من القهر كلما غلب على أمره ووقع فى قبضة سلطان غير سلطان ربه ودينه»[٢٣٩].

ومن هنا لم يذهب الإسلام - كما يقول العقاد - مذهب التفرقة بين ما لله وما لقيصر؛ لأن الأمر فى الإسلام كله لله: ﴿... بَل لِّلَّهِ الأَمْرُ جَمِيعًا ... ﴿٣١﴾﴾ [الرعد]. ويقول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ... ﴿١١٥﴾﴾ [البقرة]، ويقول تعالى: ﴿... أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ ... ﴿٥٤﴾﴾ [الأعراف]. وإنما كانت التفرقة بين ما لله وما لقيصر تفرقة الضرورة التى لا يقبلها المتدين وهو قادر على تطويع قيصر بأمر الله، هذا التطويع فى نظر العقاد هو الذى أوجبته العقيدة الشاملة، وكان له الفضل فى صمود الأمم الإسلامية لسطوة الاستعمار وإيمانها الراسخ بأنها دولة دائلة وحالة لابد لها من تحويل. ويمضى العقاد قائلا: «وقد أبت هذه العقيدة على الرجل أن يطيع الحاكم بجزء منه ويطيع الله بغيره، وأبت على المرأة أن تعطى بدنها فى الزواج لصاحبها وتنأى عنه بروحها وسريرتها، وأبت على الإنسان جملة أن يستريح إلى «الفصام الوجدانى» ويحسبه حلا لمشكلة الحكم والطاعة قابلا للدوام»[٢٤٠].

ومن هنا يظهر سقوط كل الدعاوى المستوردة من الفكر الغربى، وتهافت فكرة «رينان» عن الفكر الإسلامى، وغيره من المستشرقين وخصوم الإسلام. كما يظهر خطأ «دى بور» فى كتابه «تاريخ الفلسفة فى الإسلام» عندما قال: «جاء القرآن للمسلمين بدين، ولم يجئهم بمذاهب نظرية، ولم يتلقوا أصولا للأحكام»[٢٤١]، وهكذا تتهافت وتتساقط كل الشبهات والمطاعن الاستشراقية عن الإسلام وحول الإسلام، واحدة تلو

الأخرى، كمـا تتساقط أوراق الخريف التى جفت وذبلـت ولم تستطع أعناقها الضعـيفة حملها.

فالأمـر كله لله: ﴿قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٦٢)﴾ [الأنعام].

وقال الله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ... (٢٩)﴾ [الكهف].

المطلب الثالث

التحدى التشريعى

رأينا فيما سبق مدى تأثر النظم الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، فى البلاد العربية والإسلامية، بما عليه النظم الغربيـة، ومن بينها الأوضاع القانونية، وأشرت إلى أن نظام القضـاء بكامله يسيـر على ما هو عليه فى الغـرب، وذلك على سبـيل المثال، ونتيـجة للظروف التى يعيـشها المجتمع الإسـلامى، ولأنه ما زال ميدانا للصـراعات والتطورات السـياسية والاجـتماعية فإن حالته التـشريعية عرضة للتغييـر والتبديل، بحكم أن القانون مرآة المجتمع كما هو معروف لدى علماء الاجتماع والقانون.

ولقد فقد التشريع الإسلامى وظيفتـيه التصورية، والتوجيهية، الأولى: التى تمثل مبدأ الإلزام فى تطبيق الأحكام، والثانيـة: المتمثلة فى إيجاد الحلول ووضع الأحكام، لما يجد من أحداث ونوازل، وما تجارى به تطورات المجتمع والحياة.

ومن هنا فقـد التشريع الإسلامى فى الـبلاد العربية أصـالته فى مواجهـة تحديات التشريعات والقوانين الغـربية، وما أثاره الفكر الغربى عموما من شبـهات حول الشريعة الإسلامية، وكلنا يعلم أن من أول الداعين إلى نقل تلك التشـريعات وتتبع مسار حركة القـوانين الجـديدة فى الغـرب هـو مـدحت باشـا (١٢٣٨هـ-١٣٠١هـ) - (١٨٢٢م-١٨٨٣م)، إذ يرى ضرورة درس القـوانين الأوربية، واخـتيار أنسـبها، ثم يـسن تشريع يحـاط بسـيـاج من الـقـوة يكفل احـتـرامـه وعـدم التـلاعب به مـن قـبل العـابثين والمفسدين(٢٤٢). وعندما نقلت النظم الغربية إلى المجتمـعات الإسلامية - كما سلف - ونتج عنها قضايا ومشاكل، وجب وضع تشريع لهـذه المشاكل والقضايا، فكان الاقتباس من تلك القوانين الغربية التى وجدت فيها مثل هذه النظم: كالتشريع العمالى، والضمان الاجتماعى، والتأمين، ونظم النقابات والجمعـيات وغير ذلك. وهكذا كانت التشريعات فى العالم العـربى الإسلامى، من القوانين الغربيـة، وقوانين الدولة العثمـانية، وبعض الأحكام من الشريعة الإسـلامية التى تنظم الأحوال الشخصيـة، ولكن كان الطابع العام للتشريع ذا طابع غربى، فـقد اقتصرت الشريعة الإسلامـية على مسائل الزواج والطلاق والنسب وغيرها فقط، أما باقى القوانين فكلها ذات أصل أوربى واضح(٢٤٣).

ولكن هل تأثر الفـقـه الإسلامى بالـقانون الرومـانى؟ أو بمعنى أوضح هل كـان القانون الرومانى مصدرا من مصادر الشريعة الإسلامية؟

لقد أخذت هذه المسألة كثيرا من الجدل، وحصل بشأنها خلاف كبير بين الباحثين فى الشرق أو الغرب، فهناك للإجابة على السؤال السابق ثلاث إجابات رئيسية، فقد قال البعض أن الشرع الإسلامى قد تأثر بالقانون الرومانى، ومنهم من أنكر ذلك مطلقا، والفريق الثالث توسط فى ذلك وذهب إلى رأى معتدل.

فالفريق الأول جله من المستشرقين والمتعصبين من علماء وكتاب الغرب، أمثال «جولد تسيهر» الذى سبقت الإشارة إليه «وفون كريمر» وغيرهما، والفريق الثانى جله من المفكرين المسلمين، وبعض المستشرقين الجدد من أمثال «فيزى فتزجرالد». والفريق الثالث غالبيتهم من تلاميذ المستشرقين، ويأتى فى مقدمتهم أحمد أمين فى كتابى «فجر الإسلام» و«ضحى الإسلام» وغيره من بعض المتفرنجين[٢٤٤].

وفضلا عن هذا التحدى الخطير فى مصدر الشريعة الإسلامية، فهناك تحدٍّ آخر يواجه الشريعة الإسلامية، يتمثل فى القول بأنها شريعة جامدة وغير قابلة للتطور ولا تصلح للحياة المدنية المعاصرة، وقد ردد هذه الشبهات بعض السذج فى الشرق واتهم الشريعة زورا وبهتانا: بأنها تنطوى على «مشاعر الرغبة فى الانتقام» وأنها «تتسم بالوحشية» وأنها «تنظر إلى المجرم نظرة عداء فتحاول أن تنقض عليه بمنطق السلطة والقسوة الغاشمة تسومه صنوف العذاب ثمنا لنشاطه الإجرامى»[٢٤٥].

وبنظرة بسيطة إلى أحكام وأصول الشريعة الإسلامية، يتضح مدى تهافت هذه الدعاوى المزعومة، التى تفتقد إلى دليل يؤكد صحتها.

وقد قام عدد من المفكرين المسلمين لدحض الشبهات التى أثيرت حول الشريعة الإسلامية، والفكر الإسلامى عامة، واستنبطوا أن الوقائع التاريخية الصحيحة تبين زيف وبطلان دعوى «جولدتسيهر» وتلميذه «شاخت» عن الشريعة الإسلامية، وكونها منقولة عن القانون الرومانى. فتاريخ الفقه الإسلامى ابتدأت أول حلقاته بالكتاب والسنة، ثم امتدت مع عصر الخلفاء الراشدين، ومن بعدهم من الصحابة والتابعين، ثم ظهر الأئمة المجتهدون، واستنبطوا الأحكام المدونة فى كتبهم، وما نقله عنهم تلاميذهم، على أساس المصدرين الأساسيين وهما الكتاب والسنة، وما تفرع عنهما من مصادر مثل الإجماع والقياس، ولم يثبت أحد إلى عصرنا الحاضر أن هذه الأحكام التى وصلت لنا قد تأثرت بأى مؤثر خارجى، ولم يشهد التاريخ الصحيح على أن أحدا من فقهاء الإسلام قد جلس إلى معلم رومانى، وما قرأوا كتبا رومانية، وخاصة أن حركة النهضة التشريعية الإسلامية وجدت وفى أرقى درجاتها ولما يكن هذا الأمر معاصرا لرقى الدولة الرومانية، بل على العكس من ذلك كانت فى عصر الانحطاط والتقهقر فى مختلف

أجزائها، فضلا عن أن القانون الرومانى قد ضعف بموت الإمبراطور «جوستنيان» سنة ٥٦٥م، والإسلام ظهر بعد ذلك بنصف قرن، وليس من مدعٍ بأن القانون الرومانى قد انتقل فى هذه الفترة إلى جزيرة العرب التى نشأ فيها النبى ﷺ، ونزل فيها القرآن الكريم، بل ويجمع المؤرخون على أن القانون الرومانى قد ظل فى تلك الفترة مجهولا حتى لدى الأوربيين أنفسهم، ولم تتجدد دراسته إلا فى عصر النهضة الأوربية فى أواخر العصور الوسطى(٢٤٦).

والقانون الرومانى، فى أصله مبنى على العرف والعادات، ثم دُوِّن ونُظِّم فى مجموعات قانونية، ولا ينكر أحد ما قام به «جوستنيان» فى العناية الخاصة بدراسة القوانين والأمور التشريعية، وأهم ما وضعه الرومان مجاميع الشرائع الستة، والتى أمر «جوستنيان» بتدوينها فى أوائل القرن السادس، والتى تضم جميع مصادر القانون الرومانى، التى منها المباشر وغير المباشر، فالأول صدر عن سلطات اختلفت باختلاف عصور التاريخ الرومانى، وأهمها: قوانين الملك، وقوانين مجلس الشيوخ وقوانين مجالس الشعب المتعددة، و«الدساتير» أو الأوامر الإمبراطورية. أما الثانى (غير المباشر): فإنه نتج عن اجتهاد القضاة ومناشيرهم وعن فتاوى علماء القانون، أمثال: «بابنيانوس السورى» و«أولبيانوس اللبنانى» و«غايوس» و«بولس» و«مورستبنوس» وغيرهم(٢٤٧).

أما التشريع الإسلامى فيجد أساسه وأصله فى نصوص الوحى المنزل على النبى ﷺ، فى كتاب الله تعالى الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وقد ثبت بما لا يدع مجالا للشك أو الظن فى أنه كتاب منزل من عند الله تعالى، ولم يكن من تأليف بشر، ولا يمكن أن يكون، وهذا ما أكد عليه الطبيب الفرنسى الدكتور «بوكاى» كما أشرت فيما سبق.

ويأتى الحديث الشريف أو السنة النبوية الصحيحة، فى المرتبة الثانية كمصدر من مصادر التشريع الإسلامى، ومنهما تفرع المصدران الآخران، وهما الإجماع والقياس، وهناك بعض المصادر الأخرى المختلف فيها، مثل الاستحسان والمصالح المرسلة، وقول الصحابى، والعرف وغيرها، فقد أخذ بها البعض ورفضها البعض الآخر، فالأدلة الأصولية للشريعة الإسلامية التى اتفقوا عليها أربعة(٢٤٨).

ويرى الآمدى: أن الأدلة فى أصلها منقسمة إلى ما هو صحيح فى نفسه، ويجب العمل به، وإلى ما توهم أنه دليل صحيح وهو ليس كذلك.

فالقسم الأول، إما أن يكون واردا من جهة الرسول ﷺ، وهو لا يخرج عن أمرين: إما أن يكون من قبيل ما يتلى، فهو الكتاب الكريم، وإما من قبيل ما لا يتلى

فهو السنة الشريفة، وإذا لم يكن واردا من جهة النبى ﷺ، فلا يخلو إما أن يشترط فيه عصمة من صدر عنه، أو لا يشترط فيه، فإن كان الأول، فهو الإجماع، وإن كان الثانى، فهو لا يخلو من أن تكون صورته بحمل معلوم على معلوم فى حكم بناء على جامع، أو لا يكون ذلك، فإن كان الأول فهو القياس، وإن كان الثانى فهو الاستدلال(٢٤٩).

وهناك أدلة مختلف فيها، كالاستحسان، والاستصحاب، والعرف، والمصالح المرسلة وسد الذرائع، وقول الصحابى، وهى القسم الثانى فى تقسيم الآمدى، والتى يعتبرها أدلة ظنية وليست بأدلة صحيحة(٢٥٠).

ولعل قاعدة «شرع من قبلنا شرع لنا» كانت سببا فى إثارة الشبهات حول الشريعة الإسلامية، فضلا عما وجد من تشابه فى بعض المبادئ التشريعية بين الإسلام والقانون الرومانى، ولكن يرى الفقهاء أننا إذا تبعنا شيئا مما جاء فى الإسلام موافقا لما قبلنا، فنحن نعمل به لأنه جاء فى شريعتنا، وليس لكونه شرع من قبلنا، والآيات التى جاءت تشير إلى ذلك مثل قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا ... ﴿١٣﴾﴾ [الشورى] إلى آخر الآية. ففى مثل هذه الآيات أمر الله تعالى باتباع الهدى المشترك بين الأنبياء والرسل وهو التوحيد، والأدلة العقلية المؤدية إليه - وقد سبقت الإشارة إلى ذلك - وليس المقصود شرعهم، وقد قال الله تعالى: ﴿... فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ... ﴿٩٠﴾﴾ [الأنعام] ولم يقل له - كما يرى الآمدى - «بهم» فالآيات عموما تعنى أنه أوحى إليه بمثل شريعة من قبله، والدين فى الآيات إنما المقصود به أصل التوحيد، لا ما اندرس من شريعة ونظم وغيرها(٢٥١).

ومع أن هناك خلافا فى هذا الأمر، ولكن الراجح أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا بل هو من الأدلة الظنية الموهومة غير الصحيحة على أى وجه من الوجوه، كما أن الإجماع منعقد على أن القرآن الكريم ناسخ لكل الكتب السماوية السابقة عليه، وبهذا تكون شريعته، ناسخة بدورها لما قبلها من الشرائع(٢٥٢).

وهذا الاختلاف فى المصادر بين التشريع الإسلامى، والقانون الرومانى، يتأكد أمره ويظهر جليا عندما يعلم مقاصد وأهداف كل من التشريعين، فالإسلام فى أساسه وغايته قائم على أصول العدالة والمساواة، وقواعد العدل المطلق وفق ما أمر الله تعالى به الناس فى كتابه الكريم، وجاء موافقا لمقتضيات العقول وما فطرت عليه النفوس.

فقد أنزل الله تعالى كتابه الكريم للناس ليكون هاديا ومرشدا لهم إلى طريق الصراط المستقيم، وبعث لهم الرسول الكريم ﷺ ليبين لهم ما أنزل إليهم من ربهم،

فكان رحمة للناس، وبشيرا ونذيرا فى آن واحد، يقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء]. ويقول تعالى: ﴿... وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [النحل]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [النحل].

فقد أمر الله تعالى المؤمنين أمرا صريحا وقاطعا فى كثير من الآيات بطاعة الرسول ﷺ ووجوب العمل بقوله، ووصف من يعصيه بأنه ضال ضلالا بينا، يقول الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا ... ﴿٩٢﴾﴾ [المائدة].

ويقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب].

والله سبحانه وتعالى، شاءت حكمته أن ينزل هذا القرآن الكريم، ليكون شرعة ومنهاجا لغرض عظيم، وغاية محددة، أساسها الأول تحقيق مصالح العباد فى الدارين الأولى والآخرة. فمن هنا نجد القاعدة الأصولية الكبيرة المتمثلة فى مبدأ «جلب المصالح ودرء المفاسد» قد نالت الجهد الكبير والدراسة المستفيضة من الأصوليين والفقهاء المسلمين.

فهذا «أبو محمد عز الدين بن عبد السلام السلمى» (ت٦٦٠هـ) يؤلف كتابه «قواعد الأحكام فى مصالح الأنام» لدراسة هذه القاعدة دراسة مستفيضة، فيقول فى غرض تأليفه لهذا الكتاب: «الغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات لسعى العباد فى تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد فى درئها، وبيان مصالح العباد على خبر منها، وبيان ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاسد على بعض، وما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم عليه ولا سبيل لهم إليه»(٢٥٣).

ويمضى فى القول: «والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيرا يحثك عليه أو شرا يزجرك عنه، أو جمعا بين الحث والزجر، وقد أبان فى كتابه ما فى بعض الأحكام من المفاسد حثا على اجتناب المفاسد وما فى بعض الأحكام من المصالح حثا على إتيان المصالح»(٢٥٤).

ووفق هذا المنهج يقسم «السلمى» اكتساب العباد إلى نوعين:

الأول: سبب للمصالح، ويشتمل على مصالح دنيوية، ومصالح أخروية، وسبب مشترك يجمع بين الدنيوية والأخروية، ويقول: «كل هذه الاكتسابات بات مأمورا بها، ويتأكد الأمر بها على قدر مراتبها فى الحسن والرشاد، ومن هذه الاكتسابات ما هو خير من الثواب كالمعرفة والإيمان»(٢٥٥).

ويذكر أنه قد يكون الثواب خيرا من الاكتساب، ويرد على ذلك بذكر رضاء الله الذى هو أعلى من كل نعيم، سوى - على ما يعتقد - النظر إلى وجهه الكريم.

أما القسم الثانى من الاكتساب: ما هو سبب للمفاسد، ويشتمل على أنواع منها ما هو سبب لمفاسد دنيوية، ومنها ما هو سبب لمفاسد أخروية. وآخرها ما هو مشترك بين المفاسد الدنيوية والأخروية، وهى جميعا منهى عنها، ويتأكد النهى عنها على قدر مراتبها فى القبح والفساد(٢٥٦). وهذه المقاصد التى راعاها الله تعالى فى شريعته للناس، يلزم معرفتها ودراستها لفهم النصوص الشرعية حتى يتسنى تطبيقها على الوقائع العملية فى حياة الناس فى مختلف العصور والأزمان، وهذا لا يكون إلا بفهم أسرار الشريعة ومقاصد الشارع.

ومن هنا قسم الفقهاء المقاصد العامة فى أصول التشريع الإسلامى إلى ثلاثة أقسام رئيسية: وهى الأمور الضرورية، والحاجيات الإنسانية اليومية، ثم أخيرا الأمور التحسينية، أو ما يسمى «بالكماليات». ويضاف إلى الثلاثة السابقة، أنواع أخرى من المقاصد متممة ومكملة لها، وقد فصل الإمام الشاطبى (أبو إسحق إبراهيم بن موسى اللخمى الغرناطى المالكى ت٧٩٠هـ) هذه المقاصد فى كتابه «الموافقات» وقسمها إلى أربعة أقسام وأفاض فى شرحها وتفصيلها بما لم يسبق إليه أحد من قبله(٢٥٧). ويرى الشاطبى: أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد فى العاجل والآجل معا، وهذا ثابت بالاستقراء العلمى ولا ينازع فيه أحد، ويقول: إن المقاصد التى ينظر فيها قسمان: أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع، والآخر يرجع إلى قصد المكلف، ويتفرع الأول إلى أربعة أنواع، أولها: من جهة قصد الشارع فى وضع الشريعة ابتداء ليكون كل ما عداه كأنه تفصيل وتفسير له، والثانى: من جهة قصده فى وضعها للأفهام، والثالث: من جهة قصده فى وضعها للتكليف بمقتضاها، والرابع: من جهة قصده فى دخول المكلف تحت حكمها. فهذه أربعة أنواع(٢٥٨).

وتكاليف الشريعة - كما يرى الشاطبى - ترجع إلى حفظ مقاصدها، التى لا تعدو ثلاثة أقسام:

المقصد الأول: حفظ الأمور الضرورية، التى لابد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا، وهى الأمور الخمسة الضرورية: (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة. بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفى الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين(٢٥٩).

وحفظها الإسلام بأمرين، أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها لتأكيد وجودها، والثانى: ما يدرأ عنها العدوان والفساد، فمنع عدمها. فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين، كالإيمان والنطق بالشهادتين، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج. وما أشبه ذلك، والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود، كالمشروبات والمأكولات، وما أشبه ذلك، والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود وإلى حفظ النفس والعقل أيضا، لكن بواسطة العادات، والجنايات - ويجمعها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم(٢٦٠).

المقصد الثانى: توفير الحاجيات، وهى الأمور المفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى فى بعض الأحيان إلى الحرج والمشقة، فيلزم أن تراعى حتى يتيسر على الناس دفع الحرج والمشقة عنهم، غير أنها إذا فقدت لم يبلغ الفساد المادى المتوقع فى المصالح العامة، وهى قد شرعها الله تعالى، فى العبادات، والعادات، والمعاملات والجنايات.

ففى العبادات أوجد الرخص المخففة كالتيمم لمن لم يجد الماء، وفى العادات، إباحة الصيد والتمتع بالطيبات من الملابس والمساكن والمآكل والمشرب والمركب وغير ذلك، وفى المعاملات كالمساقاة، والسلم، والقراض، وفى الجنايات، كالحكم بالقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصناع، وما أشبه ذلك(٢٦١).

المقصد الثالث: تحقيق التحسينيات: ومعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التى تأنفها العقول السليمة، وكل هذا ما تجمعه مكارم الأخلاق، وهى جارية فى شرع الله تعالى فيما وضعه من عبادات أو معاملات أو عادات أو جنايات. وهى إذا فقدت لا يختل نظام الحياة، وليس فيها حرج ومشقة كما فى المقصد الأول أو الثانى. ولكنها أمور كمالية، بفقدها تكون مستنكرة من ذوى العقول الراجحات والفطر السليمة. ففى العبادات شرع الله تعالى أنواع الطهارات، ومنها إزالة النجاسة مثلا وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بالنوافل من الصدقات والقربات. وأشباه ذلك، وفى العادات كآداب الأكل والشرب ومجانبة الإسراف والإقتار

فى المتناولات. وفى المعاملات نهى عن التعامل فيما هو من النجاسات أو بيع فضل الماء والكلأ. وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة، وما شابه ذلك.

وفى الجنايات منع قتل النساء والصبيان والرهبان فى الجهاد، ونهى عن التمثيل والغدر فى الحروب.

وهذا على سبيل المثال وفيه ما يدل على ما سواها مما هو فى معناها، وهى أمور ليس فقدانها بمخل بأمر ضرورى ولا حاجى، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين(٢٦٢).

وقد ذكر الإمام الشاطبى، أن حكمة الشارع اقتضت أن كل مرتبة من هذه المراتب شرع لها الله تعالى أحكاما أخرى كالتتمة والتكملة، مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية، ويؤكد الشاطبى على أن الضرورى من المقاصد أصل لما سواه من الحاجى والتكميلى، وأن اختلاله يلزم منه اختلالهما ولا يلزم من اختلالهما اختلاله. غير أنه قد يلزم من اختلالهما بإطلاق اختلاله بوجه ما(٢٦٣).

ومن مثل هذه المتممات والمكملات فى الضروريات، شرع الله الأذان لإقامة الصلاة وأداءها فى جماعة، وذلك لإظهار شعائر الدين، لتكون إقامة الدين أتم وأكمل.

وفى الحاجيات أباح الشارع الجمع بين الصلاتين فى السفر الذى تقصر فيه الصلاة، فالله تعالى عندما أباح قصر الصلاة فى السفر أكمله وأتمه بجواز الجمع بين الصلاتين.

وفى التحسينيات لما أوجبت الطهارة، أكمل ذلك بمندوبات الطهارات، والمستحبات فيها. ومن ذلك - كما يقول الشاطبى - فإن الحاجيات كالتتمة للضروريات، وكذلك التحسينيات كالتكملة للحاجيات؛ لأن الضروريات هى أصل المصالح كما سلف(٢٦٤)، ومن هنا يظهر النظام والترتيب فى الأحكام، فيجب مراعاة ما هو ضرورى قبل ما هو حاجى أو تحسينى، والحاجى والتحسينى قبل ما هو تكميلى وهكذا.

وهنا نتساءل بعد هذا العرض الموجز جدا عن مصادر ومقاصد التشريع الإسلامى. هل فى هذا المنهج الذى أتى به فقهاء الإسلام شىء مأخوذ عما كتبه فقهاء الرومان؟ فمن يقيم موازنة بسيطة فى هذا الأمر لاتضح له جليا فساد ذلك الرأى، الذى يقول بنقل الفقه الإسلامى من القانون الرومانى.

اسمعـوا ما يقوله الإمبراطور «جوسـتنيان» عن مقاصد القـانون الرومانى يقول: «القواعد التى يقوم عليها الشرع تتحصل فيما يلى: استقامة السير فى الحياة، وعدم إيذاء أحد، وإيتاء كل ذى حق حقه»(٢٦٥).

والقوانين الرومانية، قائمـة على المصالح والمنافع الدنيوية، على أساس ذلك المبدأ الذى كان سائدا فى المجتمعات الرومانية، والذى ينقسم إلى قسمين:

أولهما: مبدأ الحق للقـوة الذى يقتضى تقسيم الناس على أساسـه إلى قسمين، فالحـكام والقادة غـير عـامة الناس؛ لأن القـوة بينهم تتفـاوت درجاتهـا، «فكانت هذه الطوائف تنعم بالامـتيازات، على حين أن عـامة الشعب يرزحـون تحت جميع الأعـباء الاجتماعية، وكانت العقوبات مناسبة لهذا التقسيم»(٢٦٦).

وثانيهـما: يتبع ذلك المبدأ غـير أنه آكد هنا، لأن الشريعة الرومـانية (إن جاز أن تسمى شـريعة) تفـرق فى أحكامهـا بين الرجل الرومانى الأصل، والأجنبـى (البربرى) الذى يتبع إحدى ولايات الإمـبراطورية الرومانية، ويقول جـوستنيان: «وإنا بما بذلنا من شدة العناية وبما تجشمنا من المتاعب والمشاق، وبما أمدتنا به معونة الله العلى القدير، قد وصلنا إلى تحقيق ذينكم الغرضين، فـالشعوب المتبربرة التى أخضعتهـا أسلحتنا أصبحت مقرة بما فـينا من صفات البسالة فى القـتال، وأفريقيا وغـيرهـا من الأقاليم الأخرى التى استلبت من سلطـان الرومان ذلكم الزمن الطويل ثم أعيـدت إليه، بفضل الانتـصارات التى أفرغتها عناية الله على أسلحتنا»(٢٦٧).

أما الإسـلام، فيـقول الله تعـالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝١٣﴾ [الحجرات].

فإذا كـانت الشريعة الإسـلامية تتـميز - كـما سلف - بروح التسـامح والعدالة والمساواة، نجد فى القانون الرومـانى روح التفرقة والعنصرية واضحـة وبينة فى كثير من أحكامه، غير أن ما وجد من شبه بين الشـريعة الإسلامية، والقانون الرومانى، لا يرقى بأى حال من الأحوال إلى أن يصـبح سندا وحجة للقول بأن الشريعة الإسـلامية منقولة عن القانون الرومانـى؛ لأن أساس ذلك التشابه فى القواعـد المنطقية، كقـاعدة: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» وغـيرها، يرجع إلى الأقيسة المنطقـية، التى تخضع للمسلمـات والبديهيات التى تتفـق فيها أوائل العقـول، فى كل زمان ومكان، «وترتكز على مبادئ العدل الأولية؛ وهى لذلك أبدية واحدة فلا غرو من أن تكون متشابهة قديما وحديثا، وفى مخـتلف الأحوال والأمصار والشعوب، سواء أكـانت بين تلك الشعوب علاقات ومبادلات أم لم تكن»(٢٦٨).

ومن هنا فالشبه أساسه وحدة الفكر الإنسانية، ولا يؤخذ كدليل لإثبات عملية النقل أو التأثر به فضلا عن أنه شبه جد طفيف، وعملية التشابه هى أمر دائم الحصول بين الثقافات المختلفة، والمدنيات غالبا ما تتشابه فى قواعدها العامة، وأحيانا حتى فى جزئياتها، وخاصة التى تتصل بقواعد الفطرة الإنسانية، وتوضع لأجل المصلحة العامة أينما كانت، وهكذا لا يكون هذا التشابه فى حد ذاته - كما يقول الدكتور محمصانى - دليلا كافيا لإثبات الاقتباس والنقل(٢٦٩).

ومن جهة أخرى إذا نظرنا إلى الفروق، فإن هذا الادعاء يسقط من أساسه فالفروق متسعة جدا ولا وجه للموازنة والمقابلة، فهذا شرع الله تعالى، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وضعه خالق الكون، وعالم الغيب والشهادة، والعالم بحقيقة الإنسان الذى هو صانعه. وذلك من وضع الإنسان القاصر وذوى العقل والفكر المحدود، فالفروق كثيرة وعديدة وليس بالإمكان بسط أهمها هنا لضيق المقام، فما بالك لمن أراد استقصاءها جميعا.

فالتشريع الإسلامى، أصوله مدونة ومصادره معروفة - كما سلف بيانه - فلا يصح أن يقال أنه فقه استمد من غيره، أو نقل عن سواه. والتاريخ أحصى العلوم التى أخذها العرب عن غيرهم من الأمم ولم يذكر نقل القانون الرومانى إلى المسلمين أو أنهم أخذوه عن شريعة التلمود أو غيرها. والرأى الراجح - كما سبق - عند الأصوليين يعتبر قاعدة «شرع من قبلنا شرع لنا» من الأدلة الموهومة - كما أثبت ذلك الآمدى - وجاءت الشريعة الإسلامية ناسخة للشرائع التى قبلها، إلا ما جاء النص الصريح على إبقائه منها. فضلا عن أن العلوم التى أخذت عن لغات أجنبية بقيت عليها مسحة من العجمة، وفى ألفاظها مفردات غريبة عن لغتنا العربية، أما التشريع الإسلامى فهو عربى فى مفرداته وتراكيبه، وإن وجد فيه لفظة غريبة، فأمرها كما هو الحال فى العلوم العربية البحتة كالأدب مثلا، فإذا كانت الشريعة الإسلامية نقلت شيئا عن القانون الرومانى لدخلها مثل تلك الخزعبلات التى تملأ القانون الرومانى مثل محاكمة الحيوانات والحكم عليها بالعقوبات كالتعذيب، أو النفى مثلا، أو نبش القبور ومحاكمة الموتى، وكل هذا هو ما تعالى التشريع الإسلامى عنه، وفى تاريخ الفقه الإسلامى لم يعثر على أثر من ذلك أو أى إشارة من فقيه إلى القانون الرومانى على سبيل النقد أو التأييد أو غير ذلك. وهذا الإمام الأوزاعى، الذى عاش فى بيروت - موطن أكبر مدرسة رومانية فى الشام - لم يتأثر بهذا القانون مطلقا، والذى يعتبر من أهل الحديث، فهو أبعد فطنة من النقل والتأثر بالفقه الرومانى(٢٧٠).

ومن هنا يتضح أن المقارنة والموازنة لا تستقيم بالنظر إلى الاختلاف الجوهرى فى مصادر وأصول ومقاصد الشريعة الإسلامية والقوانين الرومانية. ويذهب البعض - حديثا - إلى القول بأن التشريعات الأوربية الحديثة هى نفسها مستقاة ومأخوذة من الشريعة الإسلامية فى بعض أحكامها - لأنه كما يقول - المؤرخ الألمانى الشهير «موسهيم» فى تاريخ الكنيسة: أن القانون الرومانى كان مشوشا ومعقدا فى إجراءاته، وبقى على هذا الحال حتى أواسط القرن الحادى عشر الميلادى، أى بعد ظهور الإسلام بأربعة قرون ونصف(٢٧١). وحتى «جوستنيان» نفسه يعترف بأن هناك اختلاطا وتشوشا وارتباكا فى أحكام الإمبراطورية(٢٧٢).

فهذا الأمر دفع الكثير من أنصار العلم إلى تلقى المعارف والعلوم من مدارس الأندلس الإسلامية فى ذلك الوقت، ومن بينها الفقه الإسلامى، فكانوا ينقلون ما يوافقهم ويلائم بيئتهم من أحكام إسلامية، ولما كان هذا الأمر له أثر فى نفوس العامة من المسيحيين وخاصة أنهم كانوا ينفرون من كل شىء مصدره الإسلام، مهما كان حسنا ونافعا، مما اضطر هؤلاء العلماء إلى تسمية ما يأخذونه من الفقه الإسلامى باسم «الشرائع الرومانية» أو «القانون المدنى» أو «القانون الرومانى» وأن يعزوه لعلماء الحقوق منهم كنتيجة منهم لبحثهم ودرسهم، ومن هنا وصف القانون الرومانى بأنه «فقه إسلامى أخذ من الأندلس»(٢٧٣).

ويستشهد أصحاب هذا الرأى على صحته من مصدرين:

أولهما: إسلامى شرقى وهو ما جاء فى «مجموعة رسائل فى شوارد المسائل» للعالم الباحث «مفضل الإسفرنكانى» من علماء ما وراء النهر، بقوله: «إن أبا الوليد محمد بن عبد الله نقل فى تعليقاته على النهاية شرح الهداية: أن طلبة العلم من الإفرنج الذين كانوا يسافرون إلى غرناطة بالأندلس لطلب العلم اهتموا كثيرا بنقل «الفقه الإسلامى» إلى لغتهم ليستعملوه فى بلادهم لرداءة الأحكام فيها وخصوصا فى المائة الرابعة والخامسة من الهجرة، وقد دونوا الفقه الإسلامى كاملا وحوروه إلى ما يوافق بلادهم»(٢٧٤).

وثانيهما: غربى: وهو قول المؤرخ الألمانى «موسهيم» فى تاريخ الكنيسة، فقد ذكر عند حديثه عن القرن العاشر الميلادى: أن هربرت الفرنسى «البابا سلفستر الثانى» كان مدينا لمعرفته لكتب عرب الأندلس ومدارسهم؛ لأنه مضى إلى إسبانيا فى طلب العلم وكان تلميذ علماء العرب فى قرطبة وإشبيلية وأثرت سفرته فى الأوروبيين المتشوقين للعلم، فقد كان لهم من ذلك الوقت فصاعدا رغبة عظيمة فى أن يقرأوا ويسمعوا علماء العرب الساكنين فى إسبانيا وبعض نواحى إيطاليا، وترجموا كثيرا من

كتبهم إلى اللاتينية، فعرب إسبانيا هم أصل وينبوع كل معرفة بزغت فى أوربا فى القرن العاشر فصاعدا، وأن علم القوانين هو من أهم التعاليم والمعارف التى اشتهرت فى أوربا فى تلك الأوقات، وأن ما أخذوه من القوانين المدنية والأحكام القضائية من الفقه الإسلامى هو ما لقبوه بالقوانين المدنية الجديدة الرومانية، أو القانون الرومانى»(٢٧٥).

ويستنتج - السيد عفيفى - من هذا النص أن: «دعوى (سانتلانا) و(جولدتسيهر) وغيرهما بأن الفقه الإسلامى استقى من القانون الرومانى هى دعوى غير صحيحة، وأن الفقه الإسلامى هو الذى أمد القانون الرومانى وصيره على ما هو عليه الآن»(٢٧٦).

ويذهب بعض الباحثين إلى نفى أن يكون الفقه الإسلامى قد أخذ عن القانون الرومانى، وينفى من جهة أخرى أثر الفقه الإسلامى على القوانين الرومانية التى تعتبر مصدرا أساسيا للقوانين الأوربية الحديثة(٢٧٧).

غير أن الرأى المتفق عليه الآن هو الذى يقول: باستقلالية الشريعة الإسلامية فى مصادرها وأصولها، ويشهد تاريخ الفقه الإسلامى على هذه الثروة الفقهية الضخمة التى جاء بها فقهاء الإسلام، وليس منهم من تتلمذ على أيدى أساتذة رومان، أو تلقى الفقه فى مدارسهم، وهذا ما تقرر فى المؤتمرات الدولية للقانون، وأذكر منها على سبيل المثال: المؤتمر الدولى للقانون المقارن المنعقد فى لاهاى سنة ١٩٣٧م، ومؤتمر المحامين الدوليين المنعقد فى لاهاى سنة ١٩٤٨م، وفى أسبوع الفقه الإسلامى للمؤتمر الدولى للقانون المقارن المنعقد فى باريس سنة ١٩٥١م. وغيرها من المؤتمرات التى أوصت - فضلا عن الاعتراف باستقلالية الشريعة الإسلامية - بأن تدرس دراسة مقارنة، لما تحويه من ثروة تشريعية، وآراء فقهية تستجيب لمطالب وظروف الحياة المتطورة(٢٧٨).

وقد اعترف فقهاء أوربا أنفسهم بهذه الثروة الفقهية من قبل، فهذا الدكتور عبدالسلام ذهنى يحدث عن أستاذهم «لامبير» عندما كان طالبا بقسم الدكتوراه سنة ١٩١١م، بأنه أشار عليهم بأن يعتنوا بوضع رسائل الدكتوراه فى الشريعة الإسلامية، لأن أستاذهم كان يرى - وما زال: «أن الكتب والمؤلفات الموضوعة فى الشريعة الإسلامية فى المعاملات هى كنز لا يفنى ومنبع لا ينضب، وأنه خير ما يلجأ إليه المصريون فى العصر الحاضر فى البحوث العلمية، حتى يعيدوا لمصر ولبلاد العرب هذا المجد العلمى الذى أخذ الزمن يطويه بحكم الإهمال وعدم العناية به»(٢٧٩).

ويستطرد فى القول: بأن هذا النصح من أستاذهم «لامبير» قد أثمر، وتقدم الدكتور محمود فتحى وهو أحد تلاميذه بوضع رسالته فى الدكتوراه عن «نظرية الاعتساف فى استعمال الحق»، وبعد نشرها فى كتاب مستقل، كتبت عنه المجلات

القانونية فى ألمانيا وغيرها، وأشادت بالعظمة القانونية الإسلامية، ونشرت إحدى المجلات قول القانونى الألمانى الشهير «كهلر»: «أن الألمان كانوا يتيهون عجبا على غيرهم فى خلق نظرية الاعتساف فى استعمال الحق والتشريع لها فى القانون المدنى الألمانى الذى وضع سنة ١٧٨٧م. أما وقد ظهر كتاب الدكتور فتحى وأفاض فى شرح هذا المبدأ عند رجال التشريع الإسلامى، وأبان بأن رجال الفقه الإسلامى تكلموا عنه طويلا ابتداءً من القرن الثامن للميلاد، فإنه يجدر بالعلم القانونى الألمانى أن يترك مجد العمل بهذا المبدأ إلى أهله الذين عرفوه قبل أن يعرفه الألمان بعشرة قرون، وأهله هم حملة الشريعة الإسلامية»[٢٨٠].

ومن هنا يبدو بكل وضوح أن الرأى الذى يقول بتأثر الشريعة الإسلامية بالقانون الرومانى يفتقد الدليل عليه من أى وجه، وذلك قولهم بأفواههم.

وأما عن أمر تطور الشريعة الإسلامية ومدى ملاءمتها للظروف والتقدم الحضارى، فالاستقراء التاريخى للفقه الإسلامى يشهد له على تطوره بعد حياة الرسول ﷺ مثله كمثل الكائن الحى، وبلغت فكرة التجديد فى الفكر الإسلامى - بصفة عامة إلى حد أن نظمت - كما يقول الشيخ الخولى - كما نظمت متون العلوم[٢٨١]، وأشهر من كتب فى أمر التجديد، الإمام السيوطى (ت٩١١هـ) فى كتابه «التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة»، وفى القرن الرابع عشر الهجرى، ألف المراغى الجرجاوى كتابه عن التجديد وسماه «بغية المقتدين ومنحة المجدين، على تحفة المهتدين»، وهو تكملة لكتاب ألفه السيوطى أيضا أسماه «تحفة المهتدين فى بيان أسماء المجددين» وهما يعتبران الأساس فى كتاب الشيخ أمين الخولى: «المجددون فى الإسلام» الذى استقيت منه هذه المعلومات، ويقول فى أمر الحديث عن التجديد أن: «القدماء يقيمون الحديث عن هذا التجديد للدين، على حديث قد أوفى هذان الكتابان القول فيه، بما لا أجد بى حاجة إلى مزيد فيه، تخريجا أو تحقيقا»[٢٨٢]، ثم يتساءل عن النسبة بين التجديد والتطور؟ وهل التجديد هو تقدير للتطور أم لا؟، وهو قبل أن يجيب، يورد قول الأقدمين فى هذا الأمر، الذى يبدو لديهم -كما يقول- أنه ليس إلا حماية الدين وكيانه، دون تدخل بفهم جديد «أو تطبيق جديد يمكن أن يعد مسايرة لتغير الحياة، الذى هو معنى تطورها»[٢٨٣]. ولكن يلاحظ الشيخ الخولى - على من دافع عن العقيدة الإسلامية أو دفع خطر الملاحدة عنها، والمناضلة عن القدماء بينهم وبين من ناضل عن الأحكام الشرعية العملية التى هى الفقه، فالمجدد المناضل عن العقيدة،

الذى ابتكر وسائل جديدة فى عرض العقيدة وتصويرها، أو كاتخاذ المنطق للاستدلال، والمجدد الذى ناضل عن الأحكام الشرعية العملية وأحدث وسائل عقلية منطقية وفلسفية، كلاهما لا يخلو عمله - فى رأى الشيخ الخولى - من التطور، «لأن مهمته كانت معاونة هذين الجانبين من العلم والعمل الدينى على التقدم ومتابعة سير الحياة بخطى، لم يصلح شيء من هذين الجانبين الدينيين للبقاء إلا بها»(٢٨٤).

ويسوق مثالا على التغير التطورى من حياة الإمام الشافعى، ومدى تأثره بالعوامل المادية والمعنوية، التى تتعرض لها الأحياء، والكائنات المعنوية، ويقول: «إن التجديد الذى يقرر القدماء اطراده فى حياة الدين، ووقوعه فى كل نقلة من انتقالات الحياة، التى تمثلوها بالفروق ومائة السنة، إنما هو التطور مآلا، وهو بهذا مصداق للناموس، الذى تخضع له الكائنات جميعا، ماديها ومعنويها»(٢٨٥).

ويرى أن التطور يشمل كل جوانب الدين، فمثلا كتب العقائد التى تسجل التغير فى العقيدة، يستنبط منها أن قابلية التغير هى قابلية التطور(٢٨٦). ويشير أيضا إلى التطور فيما يجب أن يكون عليه عرض العقيدة وتعليمها والاستدلال لها، فكل جيل يجب إخراج العقيدة له بما يلائم حاجته النفسية وجوه العلمى والعملى(٢٨٧)، أما فى أمر العبادات فإن أبسط صور التطور المغير كما يقول الخولى - أن نجد في الحياة فى هذا الاختلاف فرصة للتخير، بانتخاب ما تراه أيسر عملا، وأصلح مسايرة، وأخف وقعا، وأعمق أثرا.. ويلى ذلك من التطور ما تحتاج إليه الحياة بواقعها المتحكم.. ويسوق على ذلك مثلا من الاقتداء بالصلوات التى تذاع من جهاز الراديو أو التليفزيون(٢٨٨).

والأمر فى تطور المعاملات - كما يقول الخولى -: أهون وأيسر، والتطور فى المعاملات معبد الطريق منذ الأمس غير القريب، وأمرها ليس إلا أمر مصلحة واقعة - كما يقول-: حيثما وجدت فثم حكم الله(٢٨٩).

ومن هنا جاء قول الشهرستانى (٤٧٩هـ-٥٤٨هـ) فى معرض حديثه عن ضرورة الاجتهاد للتشريع الإسلامى: «وبالجملة نعلم قطعا ويقينا أن الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد.

ونعلم قطعا أيضا أنه لم يرد فى كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضا. والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبط ما يتناهى، علم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»(٢٩٠).

وهذا الاجتهاد الذى استلزمه التطور وتغير الأحداث وتوالى الأزمان هو أمر ضرورى، وقد حفل تاريخ الفقه بعديد من الأمثلة نجدها مبسوطة فى كتب الفقه المختلفة(٢٩١).

وليس من شك - كما يقول أستاذنا الدكتور السيد أحمد خليل - فى أن الفقه كان من أهم ما يشغل عامة المسلمين وخاصتهم، وذلك لصلته بالحلال والحرام فى كل أمر من أمورهم، وشأن من شئونهم، «فالفقه دائما يقدر ذلك التغير ويشرع له إذ إن أغلبه مما تنهض به الطاقات الإنسانية الصانعة للحياة، وأكثر أبواب الفقه، وقضاياه تنعكس عليها آثار تلك الطاقات، فيما تمارسه من عمل سواء فى الزراعة أو التجارة، أو الصناعة، وما يصاحب ذلك كله من عقود وديون وارتهان، واستئجار، واستصناع» ويمضى فى القول عن أثر الفقه وارتباطه بحياة الناس قائلا: ولما كان الفقه يرتبط بالحياة ارتباطا لا يكاد ينفصل، فإن من يشرع للناس ينبغى عليه أن يعرف ما عندهم وما تعتمد عليه حياتهم وأساليب تفكيرهم، وطرائق معاشهم، ومن حيث تعدد وتنوع الطاقات البشرية، وكثرة البيئات الاجتماعية والعلمية وتشابكها الحضارى والثقافى، وتفاوتها من بلد إلى آخر فى المجتمع الإسلامى، كل هذا ساعد على تطور الفقه، ومن هنا يستلزم لمن يتصدى للفقه أن يلم بثقافة المجتمع الذى يعيش فيه، وهذا ما كان يتميز به أغلب فقهاء السلف الصالح. ويأتى فى مقدمتهم الإمام الشافعى ذو الثقافات والمعارف المتنوعة، وقد ذكر المؤرخون أنه عنى بالطب أيضا؛ لأن ذلك مما يعين على دقة الحكم، وسلامة الفتوى وذلك لاتصاله بكثير من الأحكام الفقهية سواء منها ما يتصل بحياة المرأة أو غيرها(٢٩٢).

وقد حرص الفقهاء المسلمون على المنهج العلمى الصحيح فى تطوير الفقه، فهذا الإمام الشافعى ينهج منهجا نقليا عقليا استقرائيا - وكما يقول أستاذنا السيد خليل - «ولا غرابة فى ذلك الوصف لأنه يقصد بالنقلى، الرواية والعقلى الفهم المتدبر، والتصنيف الواعى، وبالاستقرائى ذلك الجمع والتصنيف والاستنباط، وبهذا المنهج العلمى الصحيح استقرأ الشافعى جميع اتجاهات الفقه فى بيئاته المختلفة وأصول أصحابها فيها والمؤثرات التى تأثرت بها من بيئة طبيعية، إلى عرف مستقر»(٢٩٣).

وللشافعى منهج فى الاستنباط لم يسبق إليه، وهو الذى بسطه فى كتابه «الرسالة» التى كانت مقدمة لكتاب آخر هو «كتاب الأم» وتعتبر رسالة الشافعى فى أصول الفقه «بالنسبة للمشرعين كمنطق أرسطو بالقياس إلى أصحاب الفكر، فكما أن المنطق فى

اعتـقاد أصـحابه ينظم الفكـر، ويعصمـه من الخطأ فى ترتيب المعلومـات فكذلك هذه الرسالة بالنسبة للعمل الفقهى»(٢٩٤).

ويقول أستاذنا السيد خليل عن كـتاب الشافعى: «وفى الكتاب (أى الأم) إشارات إلى مشكلات تشـريعية لارتباطهـا بالحاجة التى تعرض للناس ثم بـعلاقة مجتـمع بآخر وكأن الـشافعـى كان يرقب بعض هذا التطور الذى نعـيشـه وقد ضـاقت الحيـاة بالناس فتحدث عن الحِل والحرمـة فى المطعومات، والمعروف أن أصل ابتناء الأحكام على الحِل والحـرمـة حتى قـال بعـضـهم أن التـشـريع كله يقـوم على لفظين همـا: «افـعل ولا تفعل»(٢٩٥).

والفقه ليس هو محدودا بالحكم على أعمال المكلفين وتصرفاتهم فحسب، ولا هو تعقيدا للفـرد، ولا تعطيلا لطاقاته ولا إلزاما بأشيـاء تتأبى عليها الطبيعـة السوية - كما يقول أستـاذنا السيد خليل - وإنما هو وسيلة من وسـائل بناء الشخصية وحـماية لها بما يحقق لها حـياة مستقرة، ومشـاركة جادة فى بناء المجتمع الذى يعيش فـيه، وهو أيضا قواعـد للسلوك وبناء للأسرة، ومن هنا عرض الشـافعى للجهـاد، وفرضيتـه، والحرب والدوافع إليـها والسلم وطرائق تثـبيـته وتمكينه، ويرى مـن جانب آخر أن مـن ضروب اللعب ما هو حـلال للحاجة إليـه فى تكوين الشخصـية وإعدادها لتـحمل تبعـاتها فى الحياة(٢٩٦).

وهكذا الفقه فى تطوره «يقدر ما يصدر عن النفس الإنسانية من نزوات من شأنها أن تنقض حيـاة المجتمع، فـشرع لها فى دقـة واعية، وإدراك نافـذ وتاريخية مـوصولة الأسباب بماضى الحياة الإسلامية، ومن صنعوها من الخلفاء، ورواة السنن والآثار(٢٩٧).

والقرآن الكريم الذى هو أسـاس ومصدر التشريـع الإسلامى الأول، يحرص أول ما يحـرص - كما يقول الشـيخ الخولى(٢٩٨) - على أن يترك للعقل حـريته كلها، فى مواجهة مشكلات الحياة وواقعاتها، وذلك بأن يترك للمصلحة الواقعية الكلمة كلها ويدع للتجربة الفرصة كلها، وأساس ذلك كله أنه لا يقدم تفصيلا جزئيا لمشكلة من المشكلات - كمشكلة الملك أو غيرها - على حين لا يرفض من قول التـجربة الصادقة وما تقضى به المصلحة الحـقة رأيا، بل يتلقى ذلك كله، فى رحـابة صدر، تقدر التطور وتقـدر ما يجد للناس، من شئون تتغير على الأيام وتـختلف باختلاف الزمان والمكان، فلا يحدها تفكير عصر معين، ولا يوقـفها تحديد عقل بذاته، فى مستوى مـحدود، ولا يعوقها ألا يكون السابقون ممن فـسروا الدين، أو مارسوا التـشريع لم يشعروا بها، ولم تحـتج إليها حـيـاتهم فى عـصـرهم؛ لأن ذلك كله من عـمـل الناس لا تحـتكم فى الأصل الأول

والأساس الأكبر، من هدى القرآن، الذى اجتنب هذه الجزئيات المتغيرة ومس تلك الكليات الواسعة الشاملة.

وهكذا النص القرآنى الذى هو أساس التشريع لحياة الناس فيه ما يرضى الحياة الاجتماعية وتطوراتها، ويترك للعقل حرية الانتفاع والكشف عن فوائد العلوم والتجارب بما يفيد فى التدبير والتطبيق العملى لأحكام الشريعة، التى تحقق ما يرضى الحياة الاجتماعية العلمية والنفسية، للمؤمن ووجدانه، وتأمله وتجريبه جميعا.

ومن هنا أقول مع الشيخ الخولى: «لا أعتبر صنيع القوم، ولا واقع التاريخ شهادة على الإسلام، بقدر ما هو شهادة على المسلمين، فإن كان فى تطبيقهم للإسلام ما يساير أصوله تلك الباقية المثالية فذاك، وإلا فذنبهم فى ذلك على جنبهم، وليس على الإسلام إثم شىء منه»(٢٩٩)، فإنى أفرق بين عمل المسلمين، وواقعهم المعاصر وتاريخهم السالف، وبين حقيقة الإسلام، وجوهره الأصيل، والباقى الصالح للدوام والخلود، وعليه أضيف، بأن عمل المستشرقين ومن لف لفهم، وأبحاثهم عن الإسلام يجب أن يوضع فى حجمه المناسب الذى - أعتقد أن البعض بالغ فى رفعه إلى أن أصبح حجة لا يرقى إليها شك حتى من أبناء جلدتنا المسلمين، وعليه أقول: إن أبحاثهم لا تعبر عن حقيقة الإسلام ولا تضيره شيئا ولا تقدم فى حياة المسلمين ولا تؤخر إلا بقدر ما يفتتن بها المفتتنون ويعجب ببريقها الجاهلون، وإذا كان للمستشرقين من فضل فى نشر بعض تراث الإسلام، فهذا الأمر يجب ألا ينسينا الدافع الباعث لهم على ذلك، وهو مبدؤهم فى تحريف الكلام عن موضعه، لتحقيق هدفهم الأول فى هدم الإسلام، وعليه فإنى أقول: إن الموقف من كتب ومؤلفات المستشرقين وكتاب الغرب بالإجماع هى أحد من اثنين؛ إما خير أو شر، فإذا كانت خيرا فنحن عندنا خير منها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فضلا عن تراثنا الفكرى والحضارى الخصب، فلا ننتظر المن من المستشرقين أو غيرهم لشرحه وتحقيقه أو نشره... إلخ، وإما أن يكون شرا، فكفانا الله تعالى شرهم.

ولعل هذا الموقف لا يرضى البعض من المتسمحين وأصدقاء المستشرقين، فأقول لهم: إذا احتجوا بقولهم أن هذا الرأى يتعارض والمنهج العلمى، أقول: عندما يكتبون لأوطانهم وأبناء جلدتهم فهم وذاك، أما أن يترجم هذا الكلام إلى اللغة العربية وينقل إلى مجتمعنا الإسلامى، بما فيه من تضليل وأغاليط، فهذا غير مقبول. وخاصة إذا كان فيه شىء يمس العقائد الإسلامية، ومن هنا أقترح بتكوين لجنة أو هيئة علمية تكون من وظيفتها دراسة كل ما يصدر من كتب عن الإسلام فى الغرب ومعرفة ما ينفع فيترجم وأما غير ذلك فلا. على شرط أن يكون نفعه كاملا دون أن يكون فيه إشارة من قريب

أو بعيـد تؤدى إلى الشك أو إثارة الشبهات حـول الإسلام. وخاصة أنهم فى شـرحهم للإسلام بـالتشويش والاضطـراب تجد هذه الحالة ارتيـاحا فى نفـوس الأوربيين وترضى عاطفتهم ووجدانهم المملوءين بالحقد والحـسد للإسلام والمسلمين، وكتاباتهم ما زالت - كمـا أوضحت فـيمـا سبق - تـسير عـلى هذا النهج المعوج لنقل صـورة مشـوهة عن الإسلام، وهم دائما يدسـون السم فى العسل كما يقـول المثل. وإذا كان هناك من كتب بإخلاص عن الإسلام ويصدق فلماذا لا يسلم إن كان هو صادقـا فيما يقول، وقد شهد التاريخ الحديث والمعاصر للمستشرقين من وصل إلى حقيقة الإسلام وأعلن إسلامه، من أمثال «جارودى» و«فانسان مونتاى» الذى تسمى باسم «المنصور بالله الشافعى» و«بوكاى» الذى أعلن إسلامه مؤخـرا، وبهذا فهم وكتاباتهم التى صدرت بعد إسلامـهم تعتبر فى حكم الخارج عن منهج الاستشراق. واعتبارها كتابات ومؤلفات إسلامية بحكم صدورها عن أشخاص مسلمين.

المطلب الرابع

التحدى الأخلاقى

الأخلاق فى المجتمعات الإنسانية عامة مصلحة دائمة وضرورة لا قوام لمجتمع بغيرها على صورة من صورها، فالإنسان يسمو بها إلى مرتبة التبعة والحساب أو مسئولية الأدب والشريعة والدين، وأخلاق تكليف وإرادة وليست أخلاق إجبار وتسخير.

وما أصاب الأخلاق الإسلامية، بعد الاحتكاك بالحضارة الغربية، نتج عنه ما صار إليه المجتمع الإسلامى من فساد اجتماعى وانفكاك خلقى، فقد صدمته أصول الأخلاق صدمة عنيفة - كما يقول العقاد - من جراء الالتقاء بين الشرق والحضارة العصرية، وكانت هذه الصدمة من جهتين مختلفتين، وربما لاح أنهما متناقضتان للوهلة الأولى، ويصورهما العقاد: فى الشك الذى خامر قلوب الشرقيين من حقائق أعرافهم الاجتماعية التى درجوا عليها، واعتراهم الظن بشأن التساؤل عن مبلغ حقيقتها وعلاجها، فهذه أولاهما، وثانيتهما يصورها العقاد فيما أصاب الأصول الأخلاقية من قبل الحرية الفردية، التى أباحت للفرد فجأة أن يستقل بأهوائه ونزواته وآرائه، دون أى اعتبار لتلك الأصول الأخلاقية، فأصبحت الحرية - كما يقول العقاد - مرادفة لطلب التغيير والتبديل، أو مرادفة للجرأة على النقد والمعابة، واقترنت قلة الحياء بقلة المبالاة، كما اقترنت الشجاعة الأدبية أحيانا بالإقدام على المعائب والشهوات(٣٠٠).

ونتيجة لتشعب العلوم فى القرن العشرين، وتنوعها، فقد تأثرت الأخلاق بهذه الشعب وخضعت للبحث وفق ذلك المنهج الخاص بكل علم، فخضعت لعلم الحياة (البيولوچيا)، كما أوضح ذلك كتاب «ميتشيد كوف» (دراسات على الطبيعة البشرية)، بحكم أن البيولوجيا تدرس حاملات الصفات الوراثية (الچينات، والكروموسومات) ومدى أثرها فى وراثة الغرائز والأخلاق، كما خضعت الأخلاق لعلم دراسة الإنسان (الأنثروبولوچيا)؛ وذلك لأنه يشمل دراسة العادة والعرف، ويبحث فى العلاقات والنظم الاجتماعية، وآثارها فى تشابه الأخلاق أو تباعدها، كما أن بعض علماء النفس يرى أنه هو أساس الأخلاق، وذلك بكونه يرد الأخلاق إلى العقل الباطن، وهذا يرجع عند البعض إلى الغريزة الجنسية والسلطة الأبوية (فرويد)، ومنهم من يرجع به إلى روح الجماعة وطبيعة حب البقاء، ويفسر كل فضيلة فى الإنسان بما لهذه الطبيعة فى بقاء النوع. ومن تلك العلوم التى اهتم أصحابها بدراسة الأخلاق، علم الحيوان

(الزولوچيا)، وعلم السلالات البشرية (الأثنولوچيا)، وعلوم السياسة والاجتماع والاقتصاد، ومن هنا جاء علم الأخلاق (الأثولوچيا) ليضم تحت لوائه كل هذه العلوم[٣٠١].

ومن هنا تشعب أمر الأخلاق، وظهر التحدى الأخلاقى، الذى يحمله الفكر الغربى، من عدة نواحى، كلها تصطدم بفكرة الالتزام الخلقى فى الإسلام، فالمذهب المادى يرى أن المجتمع هو الذى ينشئ الأخلاق لخدمة مصالح الطبقة الحاكمة والتى تملك الثروة وتسيطر على وسائل الإنتاج، كما أنه ليس - فى أصل الفطرة الإنسانية - كما يرى هذا المذهب - ما هو خير أو شر، إلا حينما يتعلق بمصلحة الطبقة الغالبة أو بما يوافقها، ومن هنا يرى «لينين» مطبق المذهب المادى الأول: «أنه لا يوجد شىء يسمى الأخلاق بمعزل عن المجتمع البشرى، وأن تلك الأخلاق تزييف وتزوير (يقصد المستمدة من الدين) ولا أخلاق عندنا إلا الأخلاق المستمدة من صراع طبقة الصعاليك فلا أخلاق فى الإنسان إلا من وسائل الإنتاج»[٣٠٢].

وينتقد «بارودى» فكرة الأخلاق عند المدرسة البيولوجية، كما يرى من جانب آخر أن الأديان صارت غير قادرة على توجيه السلوك البشرى، كما أن العلم ليس هو أساس التفاؤل فى بناء الأخلاق، وإنما العقل - على رأى بارودى - هو الذى يصنع العلم، وهو أكبر من العلم، وليس العقل واقعيا ونظريا فحسب، وإنما هو أيضا بناء وعمل، ويعتقد أن غاية وجودنا هى العمل بوساطة العلم والفلسفة والعقل، لتحقيق المثل الأعلى للانسجام والوحدة والنظام، ومن هنا تكون لدينا أفكار نقية وأكثر واقعية[٣٠٣].

ويأتى دور المدرسة الاجتماعية، وفى مقدمتها «دور كايم» و«ليفى برول» لتضع منهجا يهدم كل أساس إلهى أو ميتافيزيقى للأخلاق، وتشيد ما يسمى بالأخلاق الواقعية، ترفض القيام على أساس من العناصر المعروفة للعلوم، أو على ضوء نواميس طبيعية معروفة، ولم يعد الأمر يتعلق بتدمير قواعد تقليدية، ولا بتكوين نظرية الخير والنظام حسب مقتضى العقل بصورة نهائية[٣٠٤].

وقد صار علم الأخلاق عند البعض مختلطا بعلم الاجتماع أو هو لا يكون إلا جزءا منه، وكما يقول «ليفى برول» هو علم التطبعات؛ لأن الوقائع الأخلاقية لا تطلب أن تكون مشيدة بل ولا أن تكون مسوغة ولكن أن تكون ملاحظة وموصوفة كالوقائع الطبيعية أو الكيميائية، ويرى أيضا «أن الفكرة التى يتخذها الناس عن الأخلاق عادة هى مبهمة وغامضة وفى الحق أنه لا توجد ولا يمكن أن توجد أخلاق نظرية، أى أنه لاتوجد

نظرية تصور ما هو واقع عمليا وما يجب أن يقع على وجه الشمول»(٣٠٥)، وفضلا عن ذلك فهو يستخدم علم الاجتماع والتاريخ، ليثبت لنا: «أن الوجدان متباين مع نفسه بدون انقطاع، وأنه فى كل عصر ثمرة من ثمار شروط اجتماعية معقدة متعددة متنوعة، وبهذا تنكشف لنا إلزامات ومنابع وتاريخ جد متباينة، وطبقات متعاقبة وغير منظمة، وعلى هذا لا يمكن أن توجد أخلاق نظرية أخرى غير علم التطبعات، فهو الذى سيكشف لنا عن نسبية الأخلاق المتباينة ولكن دون أن ينتزع شيئا من مميزاتها الإلزامية التى تحددها بخاصياتها، وهو إذ يقول بفكرة أن الأخلاق حدث واقعى معين مستحيل التغير حسب رغبة العالم أى لا يستطيع استبدالها، بل يقتصر من هذا على دراستها وتقسيمها، ويحاول انتزاع القوانين منها كما يفعل البيولوجى مثلا، وبهذا يقع «برول» فى التناقض وتبدأ العقبات، ومن هنا يستنبط «بارودى» أن المدرسة الاجتماعية «تريد أن تخضعنا لتعاليم لا تقدم إلينا تسويغها فى منفعة أو غاية راهنة، وأنها تكتفى بأن تشرحها على أنها أحداث اجتماعية ونتائج تاريخية» ويقول «بارودى» عن تصور المدرسة الاجتماعية للأخلاق: وفى الواقع أنه لا يبدو شىء أبعد عن العلم من منهج كهذا، إذ لا يوجد وهم أعمق من تخيل أن أخلاقا تتأسس أو تتهدم باسم مبادئ نظرية بحتة وبسبب ابتداع أو جعل فرد أو مدرسة»(٣٠٦).

ثم ظهرت فكرة الأخلاق الواقعية التى صورها «جوستاف بيلو» فى كتابه «دراسات الأخلاق الواقعية» على أساس الفائدة العامة بواسطة عنصر ذاتى محض وهو التعقل، فهى تقوم على عنصرين: إما موضوعى، فالأخلاق «هى ملاحظة القواعد التى بغيرها لا تكون حياة اجتماعية ممكنة وتبعا لهذا لا تكون مدنية ولا إنسانية على أية درجة، ويعقب ذلك أيضا ألا يكون وجدان ولا عقل، وإما ذاتى: فالأخلاق - بالنسبة إلى الوجدان الذى يتروى - هى مجموعة قواعد يقبلها العقل، وتلزم المرء بأن يبقى متفقا مع نفسه ويرضى عن نفسه عقليا. «ومن هنا لا يكون - بالمعنى الخاص العميق - على المرء واجب نحو نفسه ما دام أن الإنسان المستقيم هو من لا يعمل بإجبار خارجى بل هو من يعمل ليرضى نفسه بما يعمل»(٣٠٧).

وتعتبر فكرة الأخلاق الواقعية عند «جوستاف بيلو» أكثر كمالا - من وجهة نظر الفكر الغربى - من بين جميع المحاولات التى قام بها الفكر العصرى فى المحيط الأخلاقى، على الرغم من أنها تظهر أكثر دنوا من المذهب العقلى الأخلاقى البحت، إلى درجة أنها تنعطف - كما يقول بارودى - فى العمق إلى الامتزاج به.

ومن هنا يتضح الاضطراب على مفهوم الأخلاق فى الفكر الغربى الأوربى ويتنوع إلى عدة اتجاهات ومذاهب، حسب الاتجاهات ومذاهب العلوم الأخرى، ومن هنا تنوعت الأخلاق، فهناك أخلاق القوة «السوبرمان» عند «فردريك نيتشه» الذى أشرت إلى شىء من فلسفته عن الإنسان الأعلى، وهناك أخلاق اجتماعية، وأخلاق إنسانية ووضعية وواقعية وغيرها.

فهذا الاضطراب - كما أعتقد - أنه راجع إلى الاتجاهات المختلفة فى أساس المعرفة التى سادت الفكر الأوربى الحديث والمعاصر، فقد تبين مما سبق، أن المعرفة قد مرت عليها ثلاث فترات أو مراحل رئيسية، وهذه انعكست بدورها على الأخلاق، وهكذا أخذت الفلسفة الخلقية تدور فى فلك المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة كما هى فى السابق حيث إن مبحث القيم، هو أحد الأركان الرئيسية للموضوعات الفلسفية عامة.

وصفوة القول أن مذاهب الفلسفة الخلقية الحديثة والمعاصرة فى الفكر الغربى يمكن ردها إلى اتجاهين كبيرين يندرج تحت كل واحد منهما عدة تيارات أخرى. أولهما: اتجاه الواقعيين، ويشمل التجريبيين والوضعيين ومن لف لفهم من الطبيعيين. وثانيهما: مذهب المثاليين: الذى يضم الحدسيين والعقليين، ويصف البعض هذه الاتجاهات بأخلاق الشكل أو أخلاق الموضوع(٣٠٨).

فالمثاليون (الحدسيون والعقلانيون) جعلوا هدف ووظيفة الأخلاق وضع مثل إنسانى أعلى يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى بما هو عليه مجردا من المكان والزمان، مع شرط موافقته للطبيعة الإنسانية، والجانب العقلى مشترك بين جميع الناس على الرغم من الاختلاف فى الزمان والمكان ورغم التباين الثقافى والحضارى، والمعتقد الدينى ونوع الطبقة الاجتماعية، فحتى الإنسان الذى على مستوى خلقى دنىء، ينشد المثل الأعلى، ويلتزم بتأدية الواجب ويطلب المحبة والأخوة والتعاون(٣٠٩). وتتمثل خصائص المبادئ العليا - كمبدأ الواجب مثلا - من وجهة نظر المثاليين فى أنها كلية وعامة وليست جزئية، وضرورية وليس عرضية وواضحة بذاتها لا تحتاج إلى دليل أو برهان، ولا تقبل الجدل أو الشك فيها، ولا يجرى عليها التغير أو التناقض، وبهذا يضع (كانط) القواعد الأخلاقية التالية: «افعل دائما بحيث تكون قاعدة فعلك صالحة عقليا لأن تكون قاعدة كلية»، و«افعل دائما بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى شخص الآخرين على أنها غاية، وليس أبدا على أنها مجرد وسيلة» و«افعل دائما بوصفك ذاتا مستقلة»(٣١٠).

وهذا الاتجاه الحديث والمعاصر يمثله قديما «سقراط» الذى جاء ليرفض مذهب السوفسطائية، ورد الأمر إلى العقل، ثم طبق نظريته الأبستمولوچية فى مجال الأخلاق ليضع قيما مطلقة لا تتغير ولا تختلف حسب الظروف والأحوال أو المكان والزمان، ويعتبر سقراط - مع شىء من التجاوز - أول مؤسس لعلم الأخلاق فى الفكر الغربى، ويرى أن الفضيلة هى الغاية من حياة الإنسان، وقد ساير كل من أفلاطون وأرسطو أستاذهما فى مذهبه الأبستمولوجى والأخلاقى، وبهذا اتصف الفكر اليونانى بهذا المذهب الذى تمثله الأخلاق المثالية بنزعاتها العقلية والحدسية(٣١١).

ويأتى الاتجاه الثانى فى فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين، من أصحاب النزعة الواقعية من التجريبيين والوضعيين والماركسية والبراجماتية، وانضم إليهم أصحاب النزعة والفلسفات الوجودية، ويتصدى الجميع لمهاجمة الموقف السابق فى فلسفة الأخلاق.

فقد كان منطقيا أن يرفض أصحاب هذه الاتجاهات والنزعات بمختلف تياراتها ذلك التصور الذى وضعه أصحاب المذهب التقليدى (المثاليين) فى كل أشكاله وصوره المتطرفة أو المعتدلة؛ لأنهم (أى الواقعيين) قد أنكروا من الأساس فكرة خيرية الفطرة ومبادئها الخلقية التى فطرت عليها، ومن هنا رفضوا موضوعيتها وثباتها وكليتها، وكل خصائصها ومميزاتها، وردوا الأخلاق إلى التجربة، وأصبح الخير عندهم اصطلاحا مرتبطا بالزمان والمكان والظروف الاجتماعية المحيطة بالإنسان، وعليه قالوا بنسبية وذاتية الأخلاق وعدم كليتها وموضوعيتها، وقالوا بارتباطها بالمنفعة أو المصلحة، وربطها أصحاب النزعة الوضعية - كما سلف بالعلوم البيولوجية - (إيلى متشينكوف)، أو علم النفس (سيجموند فرويد)، أو علم الاجتماع (دور كايم وتلميذه ليفى بريل)(٣١٢) وهذا الاتجاه كان يمثله السوفسطائيون قديما، حيث جعلوا الفرد مقياسا للأشياء، وفق نظريتهم الإبستمولوجية، ومن هنا كان الفرد أيضا مقياسا للخير والشر، ونتج عن ذلك بطلان القول بوجود مبادئ خلقية موضوعية وكلية، فأصبحت الأخلاق ومبادئها نسبية ذاتية متغيرة(٣١٣).

ومن هنا يصدق القول «ليس من جديد تحت الشمس»، ولكن هل الأمر فى الفكر الإسلامى كما هو عليه فى الفكر الغربى أم يختلف؟.

مفهوم الأخلاق فى الفكر الإسلامى:

مما لا شك فيه أن الفكر الإسلامى فى جانبه الفلسفى قد تأثر أيما تأثير بالفكر اليونانى، على العكس تماما من الفقه الإسلامى ذى الصبغة المستقلة عن المصادر الأجنبية

الدخيلة - كما سبق القول - فقد نقلت الـفلسفة اليونانية وخاصة آراء أفلاطون وأرسطو إلى اللغة العربية، وأخذ كثير من مفكرى الإسلام عن الفكر الفلسفى اليونانى من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم.

ولما كانت الأخـلاق هى أحد مباحث الفلسـفة، فمن هنا أخـذ الفكر الإسلامى الكثير من الفكر اليونانى فى هذا المجال، وتؤكد المصادر على أن الفارابى ومسكويه وابن رشد وغـيرهم، قد تناولوا بالدراسـة أهم وأوضح وأنضج كتب الأخلاق اليـونانية وهو كتاب الأخلاق لأرسطو المشهور «بنيقوماخيا»(٣١٤).

والأخلاق الإسـلاميـة تتغلغل فى كل فـروع ومجالات الفكر الإسـلامى، التى يؤكدها القرآن الكريم والسنة النبوية فى كل حركة وسكنة من حياة المسلم، وتجد أصولها مبسطة فى كثير من كتب المتصوفة.

والذى يبـدو على الأخلاق فى الفكر الإسـلامى أنها ذات اتجـاهين: أحدهـما: الاتجاه الذى تأثر بالأخلاق النيقوماخية الأرسطيـة. وثانيهما: الاتجاه الذى يمثله المتصوفة والمرتكز فى أسـاسـه على الإيمان بالله وطلب رضـاه والقـرب منه عن طريق العبـادة والتقوى الخالصة لوجهه الكريم، والتخلق بأخلاق الله تعالى، ولله المثل الأعلى(٣١٥).

وأعتقـد أن مسكويه (ت٤٢١هـ) خير من يمثل الاتجاه الأول بوضـوح، فى كتابه «تهذيب الأخلاق»، حتى وإن حاول أن يجعل مذهبه متمشيا مع تعاليم الإسلام. ويمثل الإمام الغزالى الاتجاه الثانى فى كتابه الشهير «إحياء علوم الدين» حتى وإن كان متأثرا فى بعض كتاباته الأخرى بأفكار أجنبية دخيلة.

يقول الدكـتور توفيق الطويـل: «ويعد كتـاب مسكويه «تهذيب الأخـلاق» أكمل دراسـة علميـة فى مجـال الأخلاق، برغـم أن أكثـره منقول عن أرسطو فى الأخـلاق النيقـوماخيـة بوجه خاص، ويعـد الغزالى المتوفى عـام ١١١١م أكبر مـفكرى الإسلام اهتماما بالأخلاق التى تقـوم على المبادئ الإسلامية الحقيقية»، ويشـير إلى كتابه الإحياء الذى فيه صدق ما يقول(٣١٦).

ولكن ما هى الأخلاق؟ وما هى العوامل المؤثرة فيـها؟ وما أساسها فى الإسلام؟ فكلمة أخلاق جمع خلق (بضمتين) كعنق وأعناق، أو بضم فسكون كصلب وأصلاب، وتطلق الكلمة فى اللغة على السجية والعادة والمروءة والدين(٣١٧).

والخلق فى مفهوم المفكر الإسلامى له عدة تعريفات، أسوق منها ما يأتى:

يقول الجرجانى: «الخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة يصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية»، فإذا صدر عن هذه الهيئة أفعال جميلة عقلا وشرعا بسهولة، سميت لذلك خلقا حسنا، ولكن إذا صدر عنها أفعال قبيحة على أساس ذلك الشرط العقلى والشرعى، سميت هذه الهيئة التى صدر عنها الفعل القبيح خلقا سيئا، ويعلل الجرجانى قوله بأنها هيئة راسخة: «لأن من يصدر منه بذل المال على الندور بحالة عارضة لا يقال خلقه السخاء ما لم يثبت ذلك فى نفسه... وليس الخلق عبارة عن الفعل، فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل إما لفقد المال أو لمانع وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل لباعث أو رياء، وكذلك من تكلف السكوت عند الغضب بجهد أو روية لا يقال خلقه الحلم»(٣١٨).

تعريف مسكويه: «الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية» ويقسمه مسكويه إلى قسمين: أحدهما: طبيعى من أصل المزاج النفسى للإنسان. والثانى: ما يكون بالعادة والتدريب، ويأتى من إعمال الفكر ويستمر حتى يصير ملكة وخلقا(٣١٩).

تعريف الغزالى: «الخلق عبارة عن هيئة فى النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية»، ويستنتج من هذا التعريف أربعة أمور للخلق: فعل الجميل والقبيح، والقدرة عليهما، والمعرفة بهما، ثم أخيرا هيئة للنفس بها تميل إلى أحد الأمرين ويتيسر عليها إما فعل الحسن، وإما القبيح(٣٢٠).

وكما هو ظاهر، تلتقى هذه التعريفات عند نقطة واحدة، لفهم الخلق، وتعكس وحدة الفكر الإسلامى عن السلوك الأخلاقى، حتى وإن كان البعض قد تأثر بآراء أرسطو كما سلف بيانه.

وإذا كان الخلق هو أساس الأخلاق، وحقيقته أنه حال للنفس، فما هى العوامل المؤثرة فيه؟ وكيفية تأثيرها؟ فقد كان المفكرون الذين اهتموا بعلم الأخلاق يعتقدون قديما، أن الأخلاق هى أمر مقدر، ونصيب مقسوم للإنسان ولا دخل له فى إيجاده أو إصلاحه، ولكن بتقدم الإنسانية وظهور المفاهيم المختلفة للفكر الإنسانى، اتجه الفكر إلى دراسة الأخلاق وكيفية نشوئها، ومن هنا اتجهوا إلى دراسة الفطرة الإنسانية والعادات والبيئة والوراثة وغيرها، حتى وصلنا وقتنا الحاضر، وأخذت الأخلاق تدرس على أساس علوم البيولوجيا وعلم النفس والاجتماع وغيرها.

الفطرة الإنسانية:

اختلفت الآراء قديما وحديثا حول أمر الفطرة - كما سلف القول - وهل هى خيرة أم شريرة؟ وهل الخلق الحسن الذى تهدف إليه الأخلاق، هو فطرى فى النفس الإنسانية أم مكتسب؟.

هناك ثلاثة آراء رئيسية فى هذا الموضوع، أوردها مسكويه فى كتابه «تهذيب الأخلاق»(٣٢١).

فقد قال البعض ومنهم سقراط وأفلاطون: إن طبيعة الإنسان قد فطرت على الخير، ولا تتحول منه إلى الشر إلا بتلك العوارض الطارئة على فطرته، وتؤدى به فى الوقوع تحت نزواته وأهوائه، وهذا ما يذهب إليه الرواقيون من بعد أرسطو.

وقال فريق آخر بعكس الرأى السابق، أى أن الطبيعة الإنسانية فطرت على الشر ولا تصير إلى الخير إلا بالتربية والتأديب عن طريق التعليم والتقليد، أو عوامل الوراثة والبيئة.

ثم يذهب فريق آخر إلى رأى وسط بين الرأيين السابقين، ويقول: إن النفس الإنسانية معدة لتقبل الخير والشر فى آن واحد.

فالأخلاق ليست شيئا طبيعيا للإنسان، ولا هى غير طبيعية له، ولكن يمكن أن يصبح قابلا للأخلاق بالتأديب والمواعظ سريعا أو بطيئا.

وهذا الرأى هو المقبول لجمهرة من الأخلاقيين.

ويذهب «جالينوس» قديما - كما ينقل عنه مسكويه - إلى القول بأن قليلا من الناس طبعت فطرتهم على الخير، وأغلب الخلق فطروا على الشر، وبعض الناس توسطت فطرتهم بين الخير والشر، ويرى بعض من المسلمين المعاصرين أن هذا الرأى، الذى لا يقطع بحكم معين بالنسبة لجميع الناس بشأن الأخلاق والخير والشر، هو ما يتفق مع وجهة النظر الإسلامية(٣٢٢).

ولكن هذا الكلام - على ما أعتقد - محل نظر، صحيح أن ظاهر الأمر يوحى بترجيح هذا القول، ولكن عند إعمال الفكر المحقق والعقل المدقق، نجد أن مفهوم الأخلاق فى الإسلام أكثر شمولية وعمومية من هذا وذاك، فضلا عن أن الأخلاق الإسلامية فى أصلها ومرجعها وغايتها هى تقوى الله تعالى وطلب رضاه والتقرب منه بالعبادة الخالصة لوجهه الكريم، كما أن وجهة النظر القرآنية عن الناس تبين أن النفس

أمارة بالسوء وأن إبليس يغوى الإنسان ويحاول أن يضله، وهذان العائقان هما السبب فى انحراف الإنسان عن طريق الخير، إذ الإنسان فى أصله ذو طبيعة خيرة أو على أقل تقدير ذو طبيعة فطرت على الخير أصلا، ولكن تعرض لها العوارض فتخرجها عن هذه الحقيقة - وهذا ما أسلفت بيانه فى غير موضع - وقد وقع الكثير ممن اهتموا بدراسة الأخلاق فى أغلاط وتعسف فى الاستنباط، ومن هنا كان فى حكمهم التباين والاختلاف.

وأما الوراثة، فهناك دلائل شاهدة على تأثيرها فى الأخلاق. ومن هنا اهتم العلماء بدراسة الوراثة، من عدة جوانب، وتحدث كثير من علماء النفس والأخلاق عن أثرها الأخلاقى والاجتماعى، ولست من المعنيين بتتبع هذه النظريات والأبحاث، فضلا عن كثرتها وتباينها. وصفوة القول أن وراثة الصفات المستوية التى لها صلة كبيرة بالأخلاق لم تثبت حتى اليوم بدليل قطعى. ولكن البيئة التى يعيش فيها الإنسان لها تأثير كبير على اكتسابه للميزات الخلقية والاجتماعية، والبيئة هى كل ما يحيط بالإنسان فى حياته من جمادات وحيوانات ونباتات وأناس مثله يتأثر بهم ويؤثر فيهم، ويتفاعل مع كل هذا.

وقد اهتم الفيلسوف والمؤرخ العربى (ابن خلدون) بأثر البيئة فى حياة الإنسان، وقد ربط بينها وبين الأخلاق فى أكثر من موضع من مقدمته الشهيرة، فقد ذكر أثر الهواء فى أخلاق البشر، ويذكر أن تتبع الهواء والبرد والحرارة فى الأقاليم والبلدان تجد فى الأخلاق أثرا من كيفياته. والله الخلاق العليم(٣٢٣).

كما تحدث عن أثر اختلاف البيئة الجغرافية والاجتماعية، وأمر الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك كله من الآثار فى أبدان البشر وأخلاقهم، وقد ذهب إلى هذا الرأى حديثا المفكر الفرنسى «منتسيكو» فى كتابه «روح القوانين» بل أبعد منه، ويرى الدكتور على عبد الواحد وافى، أنهما قد بالغا فى تصور آثار البيئة الجغرافية وتوابعها فى أحوال الفرد والجماعة، ويصفهما بقوله: «ولا يخفى ما ينطوى عليه مذهب ابن خلدون ومنتسيكو ومن جاراهما من شطط فى الحكم ومجانبة للقصد ومبالغة فى تقدير الأمور»(٣٢٤).

ودون دخول فى التفاصيل فإن أثر البيئة الاجتماعية التى تحيط بالإنسان هو أكثر مما يتصوره الباحث، عند المقارنة بأثر الوراثة، وحتى لو بالغ البعض فى التأكيد عليها، إلا أنها ليست بشىء يذكر بجانب البيئة وأثر المجتمع على الفرد وخاصة عاداتهم وتقاليدهم، وما ألفوه من ضروب الحياة.

وخلاصة الأمر أن البيئة الاجتماعية تستطيع التأثير فى أخلاق الناس وطبائعهم بالتعديل والتهذيب أكثر من غيرها، غير أن قلب الفطرة ومسخها فهذا يتعارض مع حكمة الله فى خلقه وفطرته التى فطر الناس عليها، والتى جعلها أساسا لتباين الناس وتمايز المخلوقات بعضها عن بعض، ولن تجد لسنة الله تحويلا ولا تبديلا(٣٢٥).

والأخلاق الإسلامية، لما كانت مؤسسة على طاعة الله ومحبته ورضاه ثم على حب المسلم لأخيه المسلم، ومن هنا يصل الإنسان إذا أحب الناس وأطاع خالقه فى كل أوامره ونواهيه، وأحب لأخيه ما يحب لنفسه، فإنه يصل بهذا كله إلى أرقى درجات السعادة والكمال، وإذا كانت الحقيقة الدينية هى وحدها الحقيقة الخالصة فى الفكر الإسلامى والمنبع الأصيل للمعرفة اليقينية وما سواها فهى نسبية، فمن الناحية العملية، يلزم أن يمتزج الدين بكل أفكار الإنسان وأعماله فى هذه الحياة، لأنها موضوع الأخلاق، ولا يمكن أن تنظم هذه الأعمال والأفكار فيما بين الناس تنظيما محكما إلا بالدين الذى هو القانون الأعلى والخالد؛ ولأن واجب الإنسان نحو أسرته وأهله وبنى وطنه ونحو أفراد الإنسانية جميعا هو منبجس من منبع واحد وهو واجب الإنسان نحو ربه: «ومن اتقى الله اتقى الناس»(٣٢٦).

فالمؤمن السائر على أساس الإيمان والتقوى، والمتدبر لدين الله الحق على قاعدة العلم والتفقه فى الدين، هو الذى ينشرح صدره للخير فيصير له عادة؛ وذلك لأن الإنسان - كما قلت فيما سبق - فطره الله تعالى على فطرة الخير التى لا تبديل لها، وهذا هو الدين القيم الذى لا عوج فيه غير أن أغلب الناس لا يعلمون بما يعترضهم من غواية النفس الأمارة بالسوء وإبليس الذى يفتنهم ويضلهم عن طريق الحق، فضلا عما يعانيه الإنسان المعاصر من فتنة الحضارة الغربية؛ لأن الشر لا ينشرح له الصدر، ولا يدخل قلب الإنسان إلا بلجاج إبليس، ولا يجد له موضعا إلا فى النفس الأمارة بالسوء. ومن هنا جاء قول الرسول ﷺ: «الخير عادة، والشر لجاجة، ومن يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين» رواه ابن حبان فى صحيحه، وهو حسن صحيح(٣٢٧).

فمن قول الرسول ﷺ يتضح أن الأخلاق فى الإسلام هى الدين نفسه أو التفقه فى الدين والعلم بأحكامه، ومن هنا يقول الله تعالى لنبيه ﷺ مثنيا عليه ومظهرا نعمته له بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [القلم].

ولهذا قال الرسول ﷺ: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق» أو «مكارم الأخلاق». أخرجه الإمام أحمد والحاكم والبيهقى من حديث أبى هريرة.

ويقول ابن كثير: «فالرسول ﷺ - كما ثبت فى الصحيحين - طبع على الخلق العظيم من الشجاعة والكرم والحياء والصفح والحلم وكل خلق جميل، فقد أوردا عن أنس أنه قال: «خدمت رسول الله ﷺ عشر سنين فما قال لى أف قط ولا قال لشىء فعلته لم فعلته؟ ولا لشىء لم أفعله ألا فعلته؟ وكان ﷺ أحسن الناس خلقا، ولا مسست خزا ولا حريرا ولا شيئا كان ألين من كف رسول الله ﷺ، ولا شممت مسكا ولا عطرا كان أطيب من عرق رسول الله ﷺ»، وقال البخارى - فيما رواه - عن أبى إسحاق قال: سمعت البراء يقول: «كان رسول الله ﷺ أحسن الناس وجها وأحسن الناس خلقا ليس بالطويل ولا بالقصير»(٣٢٨).

وعندما سئلت عائشة -رضى الله عنها- عن خلق رسول الله ﷺ، قالت: كان خلقه القرآن، وقالت لسائلها أما تقرأ القرآن؟ ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم](٣٢٩).

وقد فسر ابن عباس هذه الآية: وإنك لعلى دين عظيم وهو الإسلام، وهذا ما ذهب إليه أئمة من المفسرين منهم مجاهد والسدى والضحاك وغيرهم، وقال ابن عطية: لعلى أدب عظيم(٣٣٠).

ومن هنا جاء قوله ﷺ: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق».

ومن كل هذا يتبين أن أساس الأخلاق فى الإسلام ومصدرها هو الدين فقط، وفيما يروى من آثار الرسول ﷺ وأقواله فى هذا الشأن، ما يؤكد على هذه الحقيقة، فقد جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من بين يديه فقال: يا رسول الله ما الدين؟ قال: «حسن الخلق» فأتاه من قبل يمينه فقال: يا رسول الله ما الدين؟ قال: «حسن الخلق»، ثم أتاه من قبل شماله فقال: ما الدين؟ فقال: «حسن الخلق»، ثم أتاه من ورائه فقال: يا رسول الله ما الدين؟ فالتفت إليه وقال: «أما تفقه؟ هو ألا تغضب»(٣٣١).

وقال رجل للرسول ﷺ: أوصنى. فقال: «اتق الله حيثما كنت» قال: زدنى، قال: «أتبع السيئة الحسنة تمحها» قال: زدنى قال: «خالق الناس بخلق حسن»(٣٣٢).

وقيل: يا رسول الله أى المؤمنين أفضل إيمانا؟ قال: «أحسنهم خلقا»(٣٣٣).

وقال أنس: قال النبى ﷺ: «إن العبد ليبلغ بحسن خلقه عظيم درجات الآخرة وشرف المنازل وأنه لضعيف فى العبادة، وأن العبد ليبلغ من سوء خلقه أسفل درك جهنم»(٣٣٤).

وقال ﷺ: «أثقل ما يوضع فى الميزان يوم القيامة تقوى الله وحسن الخلق»(٣٣٥).

ومن هنا يتضح أن الأخلاق الإسلامية، تضبط الإرادة التى هى صفة توجب للحى حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه، وهى ميل يعقب اعتقاد النفع أيضا - كما يقول الجرجانى(٣٣٦) - لتستقل فى تحديد مسؤولياتها الدينية؛ لأن عنها ينشأ الضمير الذى هو أساس الالتزام الخلقى، وهو فى الفكر الإسلامى، قبس نورانى، وسر ربانى قذف به الحق -سبحانه وتعالى- فى النفس البشرية، ليكون لها هاديا ومرشدا. فهو لا يخضع للمؤثرات الخارجية ولا العوارض الاجتماعية والبيئية ولا يستعين فى إدراك الحقائق الخيرى منها أو عكسه بالعقل أو العرف إلا ما يأخذه من الأول من عون على محاربة الهوى والنزوات فى بعض الأحيان، فهو واحد لدى جميع الناس، وثابت فى كل زمان ومكان، حتى وإن كانت تميل به الشهوات حينا وتعصف به الأهواء أحيانا(٣٣٧).

والله تعالى يرسم الطريق الواضحة لمن أراد لنفسه الهداية، فيقول تعالى: ﴿ ... فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴿١٩﴾ ﴾ [المزمل]. ومن هنا اتخذ صوفية الإسلام طريق المجاهدة، مجاهدة النفس والعكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الحياة وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الناس من لذات وطلب الجاه والغنى. وهكذا أريد بالتصوف فى بداية أمره الزهد والعبادة بمعنى شدة العناية بأمور الدين ومراعاة أحكام الشريعة الذى قوامه الإرادة(*) فهى تعين على الالتزام بالعبادة المفروضة على المسلم، وتعود النفوس على الخير، وتوطنها على حسن الخلق، وصدق العمل، فالصلاة عناية ومحافظة على الوقت وصرف للإرادة عن اللهو واللعب، فكما يقول الله تعالى: ﴿ ... إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ﴿١٠٣﴾ ﴾ [النساء]. وفى الصيام تنظيم وتحكم فى شهوتى البطن والفرج. وضبط للغرائز البشرية، ودعوة للصحة العامة. وفى الزكاة ضبط للأموال وحث على إخراج حق الفقير فى المجتمع، وفى الحج تحمل للمشاق ومصاعب السفر، ودفع للتطهر من الأدران والآثام، ومن هنا فلا عجب إذا كانت الإرادة والضمير هما الفارق بين الإنسان والحيوان، وبهذا كان الإنسان حاملا للأمانة، التى رفضت حملها الجبال والسموات والأرض، وأشفقن منها، وكانت الإرادة مع القوة والاختيار مناط التكليف والمسئولية للفرد والمجتمع من وجهة النظر الإسلامية.

(*) ومن هذا يتبين أن أولى خطوات التصوف فى سبيل التكون العلمى كانت عبارة عن نشأة علم الأخلاق الإسلامى. انظر مصطفى عبد الرازق - مادة تصوف - دائرة المعارف الإسلامية، ص ٢٨٠، جـ ٥.

وقد جاءت قاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لتكون الأساس الشامل للنظرية الأخلاقية فى الإسلام، يقول الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾﴾ [التوبة]. ويقول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران].

وهذه دعوة أخلاقية شاملة ترتكز على أساس الدين القيم، فالمعروف عند إطلاقه يراد به ما عرفته العقول والطباع السليمة، والمنكر ضد ذلك، وهو ما أنكرته العقول والطباع السليمة، والمرشد إلى هذه الأخلاق الشاملة هو كتاب الله تعالى وسنة رسوله، والفطرة التى فطر الله الناس عليها(٣٣٨)، وهذه الدعوة فى شموليتها لها مراتب: أولها: دعوة هذه الأمة سائر الأمم إلى الخير وأن يشاركوهم فيما هم عليه من النور والهدى، والمراد بالخير هو الإسلام، والإسلام - كما سبق القول - هو دين الله على لسان جميع الأنبياء والرسل فى عقائده، أما شريعته فقد اكتملت فى رسالة محمد ﷺ فهذه دعوة مطلوبة منا كأمة إسلامية بحكم جعلنا أمة وسطا وشهداء على الناس، ولأننا خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر.

والمرتبة الثانية: هى دعوة المسلمين بعضهم بعضا إلى الخير وتآمرهم فيما بينهم بالمعروف وتناهيهم عن المنكر(٣٣٩).

ويقول الشيخ محمد عبده فيما صار إليه حال المسلمين فى العصر الحديث من تخلف واختلاف يقول: «إن ما نحن فيه الآن من سوء الحال أثر تفريط كبير تمادى فى زمن طويل بعدما عظم التساهل فى ترك التناصح، وبطل رد ما يتنازع فيه المسلمون إلى الله ورسوله أى إلى كتاب الله وسنة رسوله، وخوت القلوب من احترام الدين حتى لم يعد له سلطان على الإرادة، بل صار كل شخص أسير هواه، ومتى أمسى الناس هكذا - لا دين ولا مروءة، ولا أدب - فأى فرق بين الطائفة منهم والقطيع من الماعز أو البقر؟»(٣٤٠).

وإذا كان الخير على ما حده الفلاسفة هو المقصود من الكل، وهو الغاية الأخيرة، وقد يسمى - كما يقول مسكويه - الشيء النافع فى هذه الغاية خيرا، والسعادة هى الخير بالإضافة إلى صاحبها وهى كمال له(٣٤١).

وإذا كان الخير فى رأى أرسطو فى كل واحد من الأفعال والصناعات غيره فى الآخر، فهو الغاية المقصودة فى كل فعل واختيار، فالناس إنما يفعلون كل ما يفعلونه

بسبب الغاية المقصودة «فيجب من ذلك إن كان ها هنا شىء هو غاية لجميع الأشياء التى تفعل، فهو الخير الذى ينبغى أن يفعل»(٣٤٢).

وإذا كانت الغايات كثيرة، ونحن نؤثر بعضها بسبب شىء آخر، إذن ليس كل الغايات كاملة، وربما يظهر أن الأفضل هو شىء كامل، فإن كان هناك شىء واحد فقط كامل فهو الشىء المطلوب، وإن كانت الأشياء الكاملة كثيرة فهو أكملها وأتمها. ويمضى أرسطو قائلا: «ونحن نقول أن الشىء المطلوب لذاته ولكنه ليس المطلوب لغيره، والذى لا يؤثر فى وقت من الأوقات من أجل غيره، أكمل من التى تؤثر لغيرها، لا لنفسها. فالكامل بالجملة هو الذى يؤثر لذاته أبدا، ولا يؤثر فى وقت من الأوقات لغيره. وأولى الأشياء بهذه الصفة: السعادة»(٣٤٣).

فالسعادة منذ القدم - وخاصة عند فلاسفة الأخلاق من اليونان - غاية قصوى لحياة الإنسان ومعيار لأحكامه التى يصدرها على الأفعال الإنسانية. وقد ظلت - كما يقول توفيق الطويل - طوال العصور الوسطى تحتل مكان الصدارة من تفكير المسلمين فلاسفة كانوا أو صوفية. فهى تأمل عقلى يؤدى إلى اتصال الإنسان بالعقل الفعال كما يقول الفلاسفة من أمثال الفارابى، وهى مجاهدة للنفس حتى تصفو وتتخلص من أدرانها ويرتفع عنها حجاب الحس فيكون الفيض أو الإلهام فيما يقول الغزالى، أو اتحاد الناسوت باللاهوت فيما يقول أبو اليزيد البسطامى، أو حلول الخالق فى المخلوق فيما رأى الحلاج المقتول سنة ٣٠٩هـ، أو وحدة الوجود التى تجمع بين الخلق فيما أكد ابن عربى (ت٦٣٨هـ)(٣٤٤).

وهكذا كانت بداية التصوف فى سبيل ظهور تجارب روحية يعيشها الصوفى، وأصبح من بعد علم الأخلاق الإسلامى، وتطور ليضع نظرية أبستمولوجية، وحدد طرق تحصيلها، بالمجاهدة النفسية لطلب النجدة والفوز برضا الله تعالى، فالمجاهدة الروحية تمثل الجانب الأخلاقى فى حياة الصوفية «وتتمثل فى إيثار ما لله على ما للنفس، وتغليب مرضاته تعالى على الاستجابة لأهواء الذات ونزواتها»(٣٤٥).

ومن هنا يظهر تهافت قول أولئك الفئة من المستشرقين الذين اتهموا الإسلام بأنه يبنى الأخلاق على أساس النفعية والمادية، وذلك ناتج عما ورد فى القرآن الكريم من إحكام الصلة بين الفضيلة والجنة وما فيها من لذات حسية مادية وبين الرذيلة والنار وما فيها من عذاب شديد.

ويقول الدكتور محمد غلاب للرد عليهم: «إذا أمعنا النظر مليا فى هذه المشكلة ألفينا قول أولئك الفلاسفة مبنيا على أسس سوفسطائية، إذ إنه حين نزل القرآن الكريم

على النبى ﷺ كانت الحياة الأخلاقية والاجتماعية عند العرب منحلة انحلالا لا يمكن معه لأمة من الأمم أن تسير إلى الأمام. فرأى البارى جلت إرادته أنه من الحكمة أن يفسح فى الشريعة الإسلامية مكانا عظيما للأخلاق وتمجيد الفضائل، والحط من شأن الرذيلة بكل الوسائل الممكنة، واستعمل لذلك أحكم أساليب الترغيب والترهيب اللذين هما ضروريان للجماهير»(٣٤٦).

ويمضى قائلا: «وليست الأخلاق الإسلامية، كما يزعم بعض أخلاقيى أوربا مؤسسة على التجارة والنفعية الموجودتين فى الجنة التى ألح عليها القرآن ووصفها كثيرا واتخذها وسيلة لنشر الفضيلة، وإلا فماذا يقولون فى تلك الحكمة المحمدية العالية: «نعم العبد صهيب: لو لم يخف الله لم يعصه» أو فى تلك الجملة المنسوبة إلى الإمام أبى حنيفة - رضى الله عنه: «اللهم اشهد أنى لا أعبدك رهبة من نارك ولا رغبة فى جنتك، وإنما حبا فى رضاك عنى، وطمعا فى تقربى إلى نورك الأعلى»(٣٤٧).

والفكر الغربى لما كان يقوم فى أساسه على الوثنية الإغريقية الرومانية، والمسيحية المزورة والمحرفة - كما سلف بيانه - فضلا عما أضفته عليه الفلسفات المادية والنزعات الإلحادية، فإنه ينظر إلى الأخلاق على أساس فلسفى محض، فيرى أنها تنظم السلوك وتخلق الضمير، ولا شأن للدين بها، لأنه من جهة هو أمر منكر مطلقا، ومن جهة أخرى فهو أمر مستبعد عن تنظيم حياة الأفراد فيما بينهم أو بينهم وبين الدولة، ومصدر الالتزام فى الفكر الغربى هو نابع من الإنسان نفسه كما يقول «نيتشه» أو من العقل كما يقول «بارودى» أو من الوجدان الخلقى أو من ضرورة الحياة فى المجتمع كما تقول المدرسة الاجتماعية وعلى رأسها «دور كايم» وتلميذه «ليفى بريل» وما ذهب إليه «داروين» أيضا.

والأمر يختلف اختلافا جذريا فى الفكر الإسلامى، فالالتزام الخلقى - كما اتضح مما سبق - هو دينى صرف(*)، وقد راعى القرآن الكريم عند نزوله أمر العقل والضمير، وجاء لتوجيههما وتأكيد عملهما، فمن الأمور ما نجد أن مجال العقل فيها واضحا وحكمه قاطعا أقره القرآن الكريم، وأكد عليه بحكم الفطرة التى فطر الله الناس عليها، والإسلام فى تقديره للعمل العبادى، لم يكن من غايته الثواب وحده، بل الغاية المثلى هى الاتجاه بالعمل العبادى إلى وجه الله تعالى مخلصا له الدين، وهذا تقرير روحى لأداء الواجب لذاته، أساسه من أتى الله بقلب سليم، أو جاء بقلب سليم.

(*) وقد رأينا أن أحد مقاصد الشريعة الإسلامية - كما وضحه الإمام الشاطبى - هو تحقيق التحسينيات. وهذا ما تجمعه مكارم الأخلاق ومحاسن العادات. وهذا ما يؤكد على ما ذهبت إليه من أن أساس الأخلاق فى الإسلام هو الدين ولا شىء غيره.

فالأخلاق دينيـة، تهدف إلى تحقيق نجـاة النفس بتحقيق رضاء اللـه تعالى بارئها وخالقهـا، وهى تقوم على أساس إلهى مرتبط أشد الارتبـاط بالعقيدة الإسلامـية، فهى فطرية، ولا تعـسف فيـها يكد الأذهان أو يـعكر صفـو النفوس ولارتبـاطها بالعـقيـدة والشريعـة - كما سلف - فـهى شاملة جامـعة، أخلاق للفكر تأمـر باستخـدام العقل والعلم، وأخلاق للوجدان والعـاطفة، وتنفر من التقليد والتضليل، مـقامة على أساس واقعى، تضم أخـلاق القوة والنفس والسلـوك والضميـر، تدعو الإنسـان للوصول إلى الكمال المطلق، وتفـرض عليه المحبة والألفـة، فهى لا تقوم على مفـهوم إنسانى، ولا تخضع للعقـل وحده ولا للضمير الأخـلاقى وحده، ولا يكون أى منهما عـماد العمل الخلقى فى الإسلام بل يلزمهـم الإيمان الدينى والعقيدة الصحـيحة، اللذان يوقظان تلك الغـريزة الخيـرة الكامنة فى النفس، والتى فطرت عليـهـا، ولابد لها من هداية الشـرع الإلهى، ليقيم اعوجاجها ويرد انحرافهـا، عندما يعترضها عارض من عوارض الشيطان أو نزغات وأهواء النفس الأمارة بالسوء، فهذه الإرادة الإلهية الخارجية عن الإنسان والتى مصدرها البارئ عز وجل، هى التى تعطى للإنسان قوة عاطفية، وهداية شرعية تقيم له أسس الأخلاق التى يـسعى بها لتـحقيق كـماله وسـعادته[٣٤٨]. ومن هنا اجـتمع فى الرسول ﷺ أقصى صفات الكمال الخـلقى - كما رأينا - التى يمكن أن يتصورها الفكر البشرى، وذلك لأنه لم يكتسب هذه الأخلاق من البـيئة المحيطة به - التى كانت منحلة أخلاقـيا - ولم يأخذ ذلك عن العقل أو الـوجدان أو غيرها بل هى شـعاع ربانى ونور إلهى، وصفه من أجلها القرآن الكريم، بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [القلم]. ومن هذا الخلق العظيم استـقى صحابته ﷺ عناصـر التكوين الأخلاقى، فى شتى فـروع حياتهم الخـاصة والعامـة، فى علاقاتهم بربهم أو بأهلـهم أو بإخوانهم من المسلمين والإنسانـية جميـعا، وهذا النهج هو مـا سار عليه رجـال الصوفيـة من بعد، واهتدوا به لمجـاهدة النفس ليصلوا إلى السـبيل الذى يوصلهم إلى الله تـعالى مصـداقا لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾﴾ [العنكبوت]. ويقول الله تعالى: ﴿وَمَن جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿٦﴾﴾ [العنكبوت].

وبهذا فالأخـلاق الإسلامية، أخلاق إلهـية شاملة لكل حركـة وسكنة - كما هو الأمر بالنسبـة للشريعة الإسلامية - فـهى قاسم مشترك على الفـرد والمجتمع، والأدب والدين والاقتصاد والسياسة، ولا سبيل إلى عزلها عن شىء من هذا أو ذاك.

وتأتى أهمية هذه النظرة الشمولية، فيما يحققه العالم الإسلامى من صمود فى مختلف الميادين، فهو لم يقدر على البقاء إبان كل أزمانه التى واجهته من احتكاكه بالحضارات والثقافات المختلفة، إلا بفضل هذه الروح الأخلاقية، فهى سر حيويته وقوته، وقد أشار المفكر الجزائرى «بن نبى» إلى هذا الأمر حينما قال عن صمود وبقاء العالم الإسلامى إبان الأزمة الأولى فى تاريخه (يقصد ذلك الانفصال فى تاريخ الإسلام فى معركة صفين سنة ٣٨. . هـ): إن العالم الإسلامى لم يقدر على الصمود إلا «بفضل ما تبقى فيه من دفعة قرآنية حية قوية، وكان سر تماسكه رجال من أمثال عقبة بن نافع، وعمر بن عبد العزيز، والإمام مالك - رضى الله عنهم أجمعين - لا لأن أولهم كان فاتحا كبيرا، والثانى خليفة عظيما، والثالث إمام مدرسة كبرى فى التشريع، بل لأن فضائل الإسلام الفطرية العظيمة قد تجسدت فيهم بصورة أو بأخرى»(٣٤٩).

ومن هذا يتبين لنا أن الأخلاق الإسلامية، لا تقوم على مذهب الاعتدال والوسطية كما تذهب إلى ذلك الفلسفة اليونانية وخاصة فى مذهب أرسطو، وليس كما يقول أن الفضيلة هى وسط بين رذيلتين، فهذا المقياس للأخلاق شبيه بمقاييس الهندسة والحساب - كما يقول العقاد - وينتهى إلى وضع بعيد عن تقدير العوامل النفسية والقيم الروحية فى المثل العليا للإسلام(٣٥٠).

فما هو مقياس الأخلاق فى الإسلام؟ يقول العقاد: «لابد من الفضائل الإلهية فى تعليم الإنسان مكارم الأخلاق، وما اكتسب الإنسان أفضل أخلاقه إلا من الإيمان بمصدر سماوى يعلو به عن طبيعته الأرضية. وهذا هو المقياس الأوفى لمكارم الأخلاق فى الإسلام»(٣٥١).

ويمضى العقاد قائلا: «ليس مقياسها الأدنى أنها أخلاق قوة، ولا أنها أوساط بين أطراف، ولا أنها ترجمان لمنفعة المجتمع أو منفعة للنوع الإنسانى بأجمعه فى وقت من الأوقات، وإنما مقياسها أنها أخلاق كاملة، وأن الكمال اقتراب من الله»(٣٥٢).

ومن هنا فإن الإسلام فى هيكله وبنيانه يصدر من صفات وفضائل الكمال الإلهى، التى تجد أساسها وأركانها فى القرآن الكريم، كتاب الله الخالد الذى لم يترك شيئا إلا وأبانه وجاء فيه بما يهدى الناس إلى ما فيه خير دنياهم وأخراهم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون، أو يحقدون ويحسدون الإسلام على فضائله وعقائده وشريعته، فهذا المؤرخ الإنجليزى المعاصر «أرنولد توينبى» يكشف عن مصدرين ظاهرين من مصادر الخطر - كما يقول - على الحضارة الغربية، أولهما نفسى ويتمثل فى التمييز العنصرى، والثانى مادى وهو الخمر(٣٥٣).

ويقول «توينبى»: وفى مجال الصراع ضد هذين الشرين نجد للفكر الإسلامى دورا يؤديه ويبرهن فيه - إذا سمح له بتأدية هذا الدور - عن قيم اجتماعية وأخلاقية سامية، فعدم وجود التمييز العنصرى بين المسلمين هو أحد أبرز الإنجازات الأخلاقية للإسلام، والعالم المعاصر فى وضعه الراهن بحاجة ماسة لنشر هذه الفضيلة الإسلامية.

والحضارة الغربية التى فشلت - كما يقول توينبى نفسه(٣٥٤) - فى ملء الفراغ الروحى - ليلزمها أن تردع بواسطة روحية الإسلامية التى أشرقت على الأرض بنور ربها من يوم أن ظهر فى الجزيرة العربية إبان القرن السابع الميلادى، وما زال يشع بروحه الأخلاقية التى تمثل العلاج والترياق لعلل الإباحية والمادية الحضارية التى تغلف فكر وثقافة أوربا.

وتوينبى الذى يرى أن الحل كامن فى دور الإسلام، وأنه ذو تأثير قيم وفعال فى إنقاذ العالم من ويلات الحضارة الغربية المادية المدمرة، يجد نفسه خارجا عن هذه الموضوعية وينحرف عن منهجيته فى إظهار الوقائع ووضع الحلول لها - كما هى عادة المستشرقين والغرب عموما - وفق عصبيته الغربية كغربى يكره الإسلام ويرى فى يقظته وفى الدور الذى يمكن أن يلعبه أنه كارثة - كما يقول - ويرجو ألا يتحقق ذلك(٣٥٥).

فهل بعد هذا التصريح من يريد أن يدافع عن المستشرقين أو مفكرى الغرب عموما، أيا كان شعاره أو منهجه أو حكمه، وأيا كانت صفته وعلمه، وسواء كان رجل سياسة مستعمرا أو مبشرا متعصبا أو مستشرقا مدجلا، أو كاتبا متهجما، ولا يحق لأحد من الشرقيين من أبناء العالم الإسلامى، بل ولا يسمح له سواء أكان من المفتونين بحضارة الغرب أو من لف لفهم أو غيرهم أن ينقل لنا أفكارهم، أو كتبهم التى تحمل شبهات عن الإسلام، بل يلزمنا كمسلمين - انطلاقا من هذه القاعدة العامة - التى تتلخص فى أن جميع ما كتبه غير المسلمين فهو موضع شك، ولهذا لا يجوز ترجمته أو نشره داخل المجتمعات الإسلامية والعربية إلا بعد دراسة متعمقة من متخصصين - كما أسلفت سابقا - فإذا وجدوا فيه خيرا كان بها، وألا يمنع منعا باتا، أو على أقل تقدير يترجم مع وضع تعليقات ناقدة وشاملة لما يخالف أصول الإسلام والثقافة الإسلامية، فقد تقرر بكل صراحة عن هؤلاء الكتاب أنهم لا يكتبون بموضوعية وتحرر، بل هم يخضعون لما تمليه عليهم مشاعرهم وعواطفهم الغربية التى تكره كل ما هو إسلامى أو يمت بصلة إلى الإسلام.

فقد صرح «جوستاف لوبون» عن آراء علماء الغرب عند دراستهم للإسلام فقال: «الحقيقة أن حرية الرأى عندنا واستقلاله أمران ظاهريان أكثر منهما حقيقيان واقعيان، إننا لسنا أحرارا فى معالجتنا لبعض الموضوعات، فآراؤنا الموروثة المتحيزة التى نعتنقها ونتدارسها ضد الإسلام وأنصاره ودعاته، قد تكاثفت وتراكمت عبر كثير من القرون، حتى أصبحت جزءا من وجودنا العضوى»(٣٥٦). وهذا الذى صرح به «جوستاف لوبون» مع ما قاله «أرنولد توينبى» وما أوردت فيما سبق عن رفض ولز الأخذ بفكرة تعدد الزوجات نتيجة تعارضها مع المزاج والنفسية الغربية مع نجاح الفكرة الكاملة - كما يعترف ولز نفسه - كل هذا يوضح بصورة مباشرة وصريحة، موقف الفكر الأوربى من الفكر الإسلامى منذ ظهور التاريخ الحضارى للنهضة الأوربية وبداية التاريخ الاستعمارى.

وهذه الآراء التى تحمل شبهات ومطاعن للإسلام، لم يشأ مفكرو أوربا - الذين يعتقد البعض أنهم منصفون - أمثال «جوستاف لوبون وأرنولد توينبى» لم يشأ أحد منهم أن يصحح هذه الآراء إلا فى القليل النادر، ومن هنا يصدق قول «أرنولد توينبى» على المستشرقين وكتاب الغرب الذين كتبوا عن الإسلام وحضارته عندما صرح بقوله: «والمؤرخون على وجه التعميم - وهو أحدهم - أميل إلى توضيح آراء الجماعات التى يعيشون ويكدحون فى محيطها منهم إلى تصحيح تلك الآراء»(٣٥٧).

وهذا الموقف - الذى أكدت على أنه يهدف إلى هدم الإسلام فى أى شكل وفى أى صورة ظهرت أو لاحت، يظهر لنا حقيقة ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٠٩) ﴾ [البقرة].

فتكشف هذه الآية الكريمة عن حقيقة خصوم الإسلام من اليهود والنصارى ونفسيتهم الحاقدة والحاسدة للإسلام، مع علمهم بأنه هو دين الحق، وهذا ما يكشف من باب أولى عن نفسية المستشرقين وكتاب الغرب المتعصبين، والتى لم يستطع بعضهم أن يخفيها، كما هو واضح فى قول «جوستاف لوبون» الفرنسى، «وأرنولد توينبى» الإنجليزى، ولكن لتتأكد لهم أخلاق الإسلام السمحة ومثله العليا، التى لا أساس لها إلا الدين الإسلامى، نجد أن آخر الآية الشريفة تأمر المسلمين بالعفو والصفح عن هؤلاء الذين امتلأت نفوسهم حسدا وحقدا على الإسلام.

فهل هناك مثل عليا ينشدها ذو لب فى غير الإسلام، ولله المثل الأعلى.

مصادر ومراجع الفصل الثالث

١- مالك بن نبى، الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، ص١٦، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، دمشق.

٢- المصدر السابق، ص١٦-١٧.

٣- المصدر السابق، ص١٧.

٤- المصدر السابق، ص١٨.

٥- المصدر السابق، ص١٨.

٦- المصدر السابق، ص١٧.

٧- المصدر السابق، ص٢٤-٢٥.

٨- المصدر السابق، ص٢٥.

٩- نفس المصدر والموضع.

١٠- المصدر السابق، ص٢٦.

١١- المصدر السابق، ص٢٨.

١٢- المصدر السابق، ص٢٧.

١٣- المصدر السابق، ص٢٩.

١٤- نفس المصدر والموضع.

١٥- المصدر السابق، ص٢٩-٣٠.

١٦- المصدر السابق، ص٣٠، وقارن له «بين الرشاد والتيه»، ص٣٥، طبعة أولى، دار الفكر، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، دمشق.

١٧- الصراع الفكرى، ص٣٢.

١٨- نفس المصدر والموضع.

١٩- مالك بن نبى، حديث فى البناء الجديد، ص٤٩، طبعة بيروت، المكتبة العصرية.

٢٠- الصراع الفكرى، ص٣٣، وانظر أيضا، عبد الصبور مرزوق، الغزو الفكرى أهدافه ووسائله، ص١٣ وما بعدها، طبعة مكة، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام.

٢١- الصراع الفكرى، ص٣٣.

٢٢- المصدر السابق، ص٣٤.

٢٣- نفس المصدر والموضع.

٢٤- الصراع الفكرى، ص٣٤، وقارن له «إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الإسلامى الحديث»، ص٤٢.

٢٥- الغزو الفكرى، ص٦ وما بعدها.

٢٦- الصراع الفكرى، ص٣٥، وانظر فى أبشع صورة للصراع الفكرى، كتابه «بين الرشاد والتيه»، ص١٤١ وما بعدها.

٢٧- أرنولد توينبى، الإسلام والغرب والمستقبل، ص٣٥ وما بعدها، تعريب نبيل صبحى، طبعة أولى، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، الدار العربية، بيروت.

٢٨- توينبى، المصدر السابق، ص٣٦-٣٧.

٢٩- توينبى، المصدر السابق، ص٣٧.

٣٠- توينبى، المصدر السابق، ص٤٠.

٣١- المصدر السابق، ص٤٦.

٣٢- المصدر السابق، ص٤٥-٤٦.

٣٣- المصدر السابق، ص٤٧.

٣٤- عباس محمود العقاد، الإسلام والاستعمار، ص٣٤٢ وما بعدها، ج٨، طبعة أولى، ١٩٧٥م، دار الكتاب اللبنانى (ضمن الأعمال الكاملة)، بيروت، وأيضا أنور الجندى، الإسلام والثقافة، ص١٤٠-١٤١.

٣٥- العقاد، الإسلام والاستعمار، ص٣٤٣.

٣٦- الإسلام والثقافة العربية، ص١٨١-١٨٢، وأيضا الإسلام والاستعمار، ص٣٤١.

٣٧- التبشير والاستعمار فى البلاد العربية، ص٣٤ وما بعدها.

٣٨- أ. لو. شاتلبه، الغارة على العالم الإسلامى، ص٨، ترجمة محب الدين الخطيب ومساعد اليافى.

٣٩- الإسلام والثقافة العربية، ص١٨٣ وما بعدها، قارن، التبشير والاستعمار، ص١٤٦، ١٦٩، ١٩٥، وأيضا الغارة على العالم الإسلامى، ص٢٩، ٣٠، ٤٢ وما بعدها.

٤٠- الغارة على العالم الإسلامى، ص٩، وأيضا الإسلام والدعوات الهدامة، ص٢٤٥، لأنور الجندى.

٤١- عباس محمود العقاد، ما يقال عن الإسلام، ص٥٠٦ وما بعدها، ج٦، طبعة أولى، ١٩٧٤م، دار الكتاب اللبنانى (ضمن الأعمال الكاملة)، بيروت، وقارن الإسلام والثقافة العربية، ص١٨٨-١٨٩.

٤٢- الإسلام والاستعمار، ص٣٥٦، وأيضا الإسلام فى القرن العشرين، ص٢٩٨.

٤٣- التبشير والاستعمار، ص٦.

٤٤- الإسلام والثقافة العربية، ص٨٤.

٤٥- التبشير والاستعمار، ص١٤٤.

٤٦- عن مجلة العربى الكويتية، ص٤٥، العدد ٢٨٩، ديسمبر ١٩٨٢م.

٤٧- نفس المصدر السابق، ص٤٤.

٤٨- الإسلام والدعوات الهدامة، ص٢٥١-٢٥٢ ويعتبر كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق» أحدث كتاب يتحدث بعمق عن مجال الاستشراق وطريقته وأسلوبه فى وضع ورسم الهيمنة الفكرية، يقول إدوارد سعيد فى مقدمة كتابه: فقد احتل الاستشراق مركزا هو من السيادة بحيث إننى أومن بأنه ليس فى وسع إنسان يكتب عن الشرق، أو يفكر فيه، أو يمارس فعلا متعلقا به أن يقوم بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعوقة التى فرضها الاستشراق على الفكر والفعل»، وعن كيفية الدور الذى يلعبه الاستشراق فإن كتابه هذا هو ما يحاول أن يكشفه فضلا عن إظهار أن الثقافة الغربية قد اكتسبت المزيد من القوة والوضوح تجاه الثقافات الشرقية وأهمها الثقافة الإسلامية، انظر مقدمة الكتاب ص٣٩ ترجمة كمال أبو ديب، طبعة أولى، سنة١٩٨١م، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت.

٤٩- انظر فى ذلك محمد البهى، التبشير والاستشراق، ملحق بكتابه الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، ص٤١٧ وما بعدها، وأيضا نشر بمجلة الأزهر المجلد (٣١) من ٣٩٤، ٣٠٤، ٥٢١

٥٠- مجلة عالم الفكر، العدد الثانى، المجلد العاشر، ص٨-٩، سنة ١٩٧٩م، الكويت.

٥١- محمد توفيق حسين، الإسلام فى الكتابات الغربية، ص٢٣٨-٢٣٩، مجلة عالم الفكر، العدد الثانى، المجلد العاشر، ١٩٧٩م، الكويت، وقارن العقاد، الإسلام دعوة عالمية، ص١١١ وما بعدها، طبعة أولى، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٤م، بيروت (ضمن الأعمال الكاملة)، قارن، إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٧٣ وما بعدها.

٥٢- محمد توفيق حسين، المصدر السابق، ص٢٤٤.

٥٣- إجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة فى الإسلام، ص٤، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلى حسن عبد القادر، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب المصرى، ١٩٤٦م، دار الرائد العربى، بيروت.

٥٤- جولدتسيهر، المصدر السابق، ص٤.

٥٥- نفس المصدر، ص١٤.

٥٦- نفس المصدر، ص٥.

٥٧- نفس المصدر، ص٥-٦.

٥٨- نفس المصدر، ص٤٧.

٥٩- نفس المصدر، ص١٤.

٦٠- نفس المصدر، ص١٦.

٦١- نفس المصدر، ص٢٠.

٦٢- نفس المصدر، ص٢٢.

٦٣- نفس المصدر والموضع.

٦٤- مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٢٦ وما بعدها، طبعة ثالثة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٦٥- مصطفى عبد الرازق، نفس المصدر، ص١٣٠.

٦٦- مصطفى عبد الرازق، نفس المصدر، ص١٣٢.

٦٧- فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربى، ص٢٢٥، ج١، ترجمة فهمى أبو الفضل، طبعة مصر، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سنة ١٩٧٠م.

٦٨- نفس المصدر والموضع.

٦٩- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص١٣٠، ج٢، الطبعة العاشرة، دار الكتاب العربى، بيروت.

٧٠- مجلة العربى، ص١٢-١٦، عدد ٨٩، أبريل ١٩٦٦م، الكويت.

٧١- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، ص٧، ج١، طبعة ثانية، دار الكتاب الجديد، سنة ١٩٨٢م، بيروت.

٧٢- صلاح الدين المنجد، المصدر السابق، ص٧-٨.

٧٣- مجلة عالم الفكر، ص٥٣٨، العدد السابق.

٧٤- محمد الغزالى، ظلام من الغرب، ص٣، طبعة ثالثة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٥م، القاهرة.

٧٥- محمد الغزالى، نفس المصدر والموضع.

٧٦- محمد البهى، المبشرون والمستشرقون ص٤٣١، ضمن كتابه الفكر الإسلامى الحديث، وقارن، أبو الحسن الندوى، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ص١٩٣-١٩٤.

٧٧- محمد خليفة التونسى، فى مقدمته لكتاب «بروتوكولات حكماء صهيون»، ص٦٨-٦٩، طبعة خامسة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، دار الكتاب العربى، بيروت.

٧٨- مجلة عالم الفكر، ص٢٧٤، العدد السابق.

٧٩- عن مجلة العربى الكويتية، ص٣٨، العدد ٢٥٥، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٨٠- مجلة عالم الفكر، ص٢٧٤، العدد السابق، وإذا كانوا من المخلصين فى محاربة الإسلام، فهذا يعنى إخلاصهم لأوطانهم وحكوماتهم لأنه عقبة فى طريقهم.

٨١- مجلة عالم الفكر، ص٢٧٦، العدد السابق.

٨٢- أندريه سرفيني، الإسلام وسيكولوجية المسلم، ص١٤٢-١٤٣، طبعة باريس، سنة ١٩٢٣م، الناشر أوجستين تشلاهيل (بالفرنسية).

٨٣- أندريه سرفيني، المصدر السابق، ص٨٨-٨٩.

٨٤- المصدر السابق، ص٢٨٥.

٨٥- المصدر السابق، ص٣١٣.

٨٦- المصدر السابق، ص٦٩-٧٠.

٨٧- المصدر السابق، ص٤٦٦.

٨٨- المصدر السابق، ص٤٦٧.

٨٩- الإسلام والثقافة العربية، ص٧١، ١٨١.

٩٠- انظر فى تحليل كتاب «نيبول» ومقاله «المؤرخ البريطانى تريفور روبر»، مجلة عالم الفكر، ص٣-١٠، العدد الرابع، المجلد الثانى عشر، سنة ١٩٨٢م، الكويت.

٩١- أسعد رزوق، الدولة والدين فى إسرائيل، ص١٧-١٨، مركز الأبحاث، ١٩٦٨م، بيروت.

٩٢- وليم فهمى، الهجرة اليهودية إلى فلسطين المحتلة، ص٢٢، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧١م، القاهرة.

٩٣- أسعد رزوق، فى المجتمع الإسرائيلى، ص٨٩-٩٠، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧١م، القاهرة.

٩٤- عادل توفيق عطارى، التربية اليهودية، ص٣٥-٣٦.

٩٥- العقاد، ما يقال عن الإسلام، ص٣٧٦.

٩٦- العقاد، المصدر السابق، ص٥٠١.

٩٧- العقاد، الإسلام والاستعمار، ص٣٦٥.

٩٨- العقاد، الإسلام والاستعمار، ص٣٦٧، قارن الإسلام والعالم المعاصر، ص٤١١ وما بعدها.

٩٩- مجلة الرسالة، ص٩٧، العدد ٩١٦، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م، القاهرة.

١٠٠- محـمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص١١، طبعة أولى، ١٩٦٩م، دار الكتب الجامعية، القاهرة.

١٠١- محمد البهى، الفكر الإسلامى الحديث، ص٢٥١.

١٠٢- أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص٢٤، وقارن البهى، المصدر السابق، ص٢٥٣.

١٠٣- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٦٤.

١٠٤- محمد البهى، المصدر السابق، ص٢٦٢ وما بعدها.

١٠٥- أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص٢٢-٢٣.

١٠٦- أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص٢٥٣.

١٠٧- محمد البهى، المصدر السابق، ص٢٦٦.

١٠٨- محمد البهى، المصدر السابق، ص٢٦٨ وما بعدها، وأيضا، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣١٤، وانظر أيضا، توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص٢٦٢ وما بعدها، طبعة سادسة، ١٩٧٦م، دار النهضة العربية، القاهرة.

١٠٩- يوسف كرم، المصدر السابق، ص٣١٧.

١١٠- يوسف كرم، المصدر السابق، ص٣١٨، محمد البهى، المصدر السابق، ص٢٦٩-٢٧٠.

١١١- يوسف كرم، المصدر السابق، ص٤٠٢.

١١٢- محمد البهى، المصدر السابق، ص٢٧٥.

١١٣- محمد البهى، المصدر السابق، ص٢٧٩-٢٨٠.

١١٤- يوسف كرم، المصدر السابق، ص٤٠٣.

١١٥- توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص٢٥٣، طبعة ثالثة، دار النهضة العربية، ١٩٧٩م، القاهرة.

١١٦- توفيق الطويل، المصدر السابق، ص٢٩٢-٢٩٣.

١١٧- يوسف كرم، المصدر السابق، ص٧-٩.

١١٨- محمد البهى، المصدر السابق، ص٢٢٩.

١١٩- محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ص٨٥، ج٢.

١٢٠- على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص١٣٦، دار مكتبة الحياة، سنة ١٩٧٨م، بيروت.

١٢١- على عبد الرازق، المصدر السابق، ص١٧١.

١٢٢- على عبد الرازق، المصدر السابق، ص٢٠١.

١٢٣- محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ص٨٧، ج٢.

١٢٤- محمد البهى، المصدر السابق، ص٢٠٥ وما بعدها.

١٢٥- الإسلام والثقافة العربية، ص٣٨١، وقارن محمد الغزالى، ظلام من الغرب، ص٨٦.

١٢٦- الإسلام والثقافة العربية، ص٣٨٢.

١٢٧- الزركلى، الأعلام، ص٢٥٦، ج١.

١٢٨- انظر فى ذلك المصادر الآتية: أبو الحسن الندوى، القاديانى والقاديانية، طبعة رابعة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م. مؤسسة السعودية للنشر، جدة، وأيضا، الحافظ إحسان إلهى ظهير، القاديانية (دراسات وتحليل)، طبعة أولى، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، وأيضا: محسن عبد الحميد، حقيقة البابية والبهائية، طبعة أولى، المكتب الإسلامى، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، دمشق وأيضا: أبو الحسن الندوى، وأبو الأعلى المودودى، ومحمد الخضر حسين، الحركات الهدامة (القاديانية)، مكة المكرمة.

١٢٩- حسن سعفان، معجم العلوم الاجتماعية، «مادة دين»، ص٢٧٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م، القاهرة.

١٣٠- موسوعة الكتاب العالمى، ص٢٠٧، ج١٥، ١٩٦٢م، الولايات المتحدة الأمريكية (بالإنجليزية).

١٣١- نفس المصدر والموضع.

١٣٢- وليم أ. هافيلاند، الأنثروبولوجيا، ص٥٣٤، طبعة ثالثة، الناشر (هولت، دينهارت، ونستون) أمريكا، ١٩٨٢م، (بالإنجليزية).

١٣٣- حسن سعفان، معجم العلوم الاجتماعية (مادة دين).

١٣٤- محمد عبد الله دراز، الدين، ص٢٩-٣٢.

١٣٥- محمد حسين هيكل، الإيمان والمعرفة والفلسفة، ص٦٦ وما بعدها، دار المعارف، ١٩٧٨، القاهرة.

١٣٦- انظر محمد قطب، شبهات حول الإسلام، ص١٥، طبعة سادسة، مكتبة وهبة، ١٩٦٤م، القاهرة، وقارن أنور الجندى، أخطاء المنهج الغربى الوافد، ص٤٣، وأيضا المستشرق جب وعادل العوا، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامى، ص٢٩، طبعة أولى، منشورات عويدات، ١٩٧٧م، بيروت، باريس.

١٣٧- زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، ص١٩١-١٩٢.

١٣٨- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٤٠٦.

١٣٩- انظر فى نقد هذه التعريفات وغيرها، محمد عبد الله دراز، الدين، ص٣٢ وما بعدها. وقارن محمد الزحيلى، وظيفة الدين فى الحياة، ص١٣ وما بعدها. طبعة أولى، دار القلم، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م (دمشق، بيروت). وأيضا محمد يوسف موسى، دين الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، ص١٥، طبعة ثالثة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، مكتبة الفلاح، الكويت.

١٤٠- التعريفات للجرجانى، ص١١١.

١٤١- نفس المصدر والموضع.

١٤٢- عن عادل العوا والمستشرق جب، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامى، ص٣٧، وقارن، محمد عبد الله دراز، الدين، ص٢٩، وأيضا معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص٤٢٩-٤٣٠، ج١، طبعة ثانية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، القاهرة.

١٤٣- المودودى، المصطلحات الأربعة فى القرآن، ص١٢٦ وما بعدها، وقارن محمد الزحيلى، وظيفة الدين، ص١٨-١٩.

١٤٤- مراد وهبة، المعجم الفلسفى، ص١٩٩، طبعة ثالثة، ١٩٧٩م، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، وقارن عادل العوا، علم الأديان، ص٥٧.

١٤٥- عادل العوا، علم الأديان، ص٥-٦.

١٤٦- موسوعة الكتاب العالمى، ص٢٠٧، ج١٥.

١٤٧- عن أنور الجندى، القيم الأساسية، ص ٢٨٣، وقارن له، قضايا العصر، ص٤٧.

١٤٨- دائرة معارف القرن العشرين، ص١١١، ج٤، وقارن، الدين، لدراز، ص٨٩.

١٤٩- عن أنور الجندى، قضايا العصر، ص٤٨-٤٩، وقارن له، القيم الأساسية، ص٢٨٢-٢٨٤.

١٥٠- عن الدين، لدراز، ص٨٩.

١٥١- زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، ص١٨٠، ١٩٥٠م.

١٥٢- زكريا إبراهيم، المصدر السابق، ص١٧٩.

١٥٣- عن الدين، لدراز، ص٨٤.

١٥٤- الدين، لدراز، ص٨١ وما بعدها، وقارن محمد الزحيلى، وظيفة الدين، ص٣٥ وما بعدها، وأيضا محمد قطب، دراسات فى النفس الإنسانية، ص٢١١. وما بعدها.

١٥٥- جميل صليبا، علم النفس، ص٢٨٧-٢٨٨، طبعة ثالثة، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٨١م، بيروت، قارن محمد قطب، دراسات فى النفس الإنسانية، ص٧٦ وما بعدها.

١٥٦- جميل صليبا، نفس المصدر والموضع.

١٥٧- جميل صليبا، المصدر السابق، ص٢٨٨-٢٨٩.

١٥٨- جميل صليبا، نفس المصدر والموضع.

١٥٩- مجلة الرسالة، ص١٨٣، ١٩٥١م.

١٦٠- نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، ص١٧٧-١٧٩، ترجمة محمود عودة وآخرون، طبعة سادسة، ١٩٨٠م، دارالمعارف، القاهرة.

١٦١- جميل صليبا، علم النفس، ص٢٦٥ وما بعدها.

١٦٢- انظر فى تفصيل ذلك: سعد جلال، علم النفس الاجتماعى، ص ٣٥ وما بعدها، طبعة أولى، الجامعة الليبية، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، بنغازى.

١٦٣- انظر فى ذلك: سعد جلال، أسس علم النفس العام، ص٥٦ وما بعدها، دار الفكر العربى، ١٩٨٠م، القاهرة.

١٦٤- سعد جلال، أسس علم النفس العام، ص٥٨٧، وقارن أيضا أحمد عزت راجح أصول علم النفس، ص٧١ وما بعدها، طبعة مصر، المكتب المصرى الحديث، الإسكندرية.

١٦٥- محمد فريد وجدى، الإسلام فى عصر العلم، ص٣٩٢-٣٩٣.

١٦٦- محمد قطب، دراسات فى النفس الإنسانية، ص٢٣ وما بعدها. وانظر فى نقد مدارس علم النفس الحديث، حسن محمد الشرقاوى، نحو علم نفس إسلامى، ص٥ وما بعدها، ١٩٧٦م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية.

١٦٧- محمد عبد الله دراز، الدين، ص١٠٠، وقارن، محمد الزحيلى، وظيفة الدين، ص٥٩ وما بعدها.

١٦٨- عن محمد عبد الله دراز، الدين، ص١٠٣.

١٦٩- محمد عبد الله دراز، الدين، ص١٠١، وقارن محمد الزحيلى، وظيفة الدين، ص٩٥.

١٧٠- نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ص١٧٧ وما بعدها.

١٧١- نفس المصدر والموضع.

١٧٢- نفس المصدر السابق، ص٤٠٧.

١٧٣- مجلة الرسالة، ص٢١١، ١٩٥١م.

١٧٤- مجلة الأزهر، ص١٣٢ وما بعدها، المجلد الأول.

١٧٥- مجلة الأزهر، ص٢٤-٢٥، المجلد الأول.

١٧٦- محمد قطب، دراسات فى النفس الإنسانية، ص٢٢٦-٢٢٧.

١٧٧- الزمخشرى (ت٥٢٨هـ)، تفسير الكشاف، ص٤٧٩، ج٣، دار الكتاب العربى، بيروت.

١٧٨- ابن كثير (ت٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، ص٤٣٢، ج٣، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

١٧٩- ابن كثير، المصدر السابق، ص٤٣٣، ج٣.

١٨٠- القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، ص٢٤، ج١٤، صورة عن طبعة دار الكتب، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م، القاهرة.

١٨١- القرطبى، المصدر السابق، ص٢٩، ج١٤.

١٨٢- القرطبى، المصدر السابق، ص٣٠، ج١٤.

١٨٣- الفخر الرازى، التفسير الكبير، ص١١٩-١٢٠، ج٢٥، طبعة أولى، القاهرة.

١٨٤- محمد أحمد الغمراوى، الإسلام فى عصر العلم، ص٨-٩.

١٨٥- محمد قطب، دراسات فى النفس الإنسانية، ص٢١٩ وما بعدها.

١٨٦- محمد أحمد الغمراوى، الإسلام فى عصر العلم، ص٩.

١٨٧- ترجم هذا النص محمد فريد وجدى فى مجلة الأزهر، ص١٩٤، المجلد (١٩).

١٨٨- انظر عبد الرزاق نوفل فى كتابه «بين الدين والعلم» طبعة أولى مكتبة وهبة القاهرة، أو طبعة بيروت، دار الكتاب العربى، ١٩٧٥م، وقارن الغمراوى، الإسلام فى عصر العلم، ص٤٨.

١٨٩- الإسلام والثقافة العربية، ص١٦٦ وما بعدها.

١٩٠- محمد حسين هيكل، حياة محمد، ص١٤٨، طبعة ١٥، دار المعارف، ١٩٧٩م، القاهرة.

١٩١- محمد فريد وجدى، مجلة الأزهر، ص٥٨٨ وما بعدها، مجلد (٤).

١٩٢- الغمراوى، الإسلام فى عصر العلم، ص٣٣.

١٩٣- انظر كتاب مصطفى الشكعة، معالم الحضارة الإسلامية، طبعة ثالثة، ١٩٧٨م، دار العلم للملايين، بيروت، وأيضا كتاب محمد عبد المنعم خفاجى، الإسلام والحضارة الإنسانية، طبعة أولى ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

١٩٤- انظر عادل نويهض فى ترجمته للغزالى، ضمن كتاب الغزالى «جواهر القرآن»، ص١٥، طبعة خامسة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، دار الآفاق الجديدة بيروت، وانظر أيضا، عبد الرحمن بدوى، مؤلفات الغزالى، طبعة ثانية، وكالة المطبوعات، سنة ١٩٧٧م، الكويت.

١٩٥- أحمد فؤاد الأهوانى، الغزالى مؤسس علم النفس الإسلامى، ص٣٧، ضمن كتاب الغزالى، جواهر القرآن، المشار إليه فيما سبق.

١٩٦- جميل صليبا، فلسفة الغزالى، ص٣٥، ضمن كتاب الغزالى، جواهر القرآن.

١٩٧- أبو حامد الغزالى، المنقذ من الضلال، ص٥-٧، مكتبة الجندى، القاهرة.
١٩٨- وإذا لم يكن فى الفكر الإسلامى أعلام فكر وعلم غير الغزالى لكفاه الغزالى.
١٩٩- الغزالى، إحياء علوم الدين، ص١٣٤ وما بعدها، ج٣، المجلد الأول، طبعة مصورة عن طبعة نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٥٦هـ.
٢٠٠- الغزالى، جواهر القرآن، ص١٨-٢١، طبعة ثالثة، ١٩٧٨م، بيروت، وأيضا الطبعة الخامسة، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨١م، ص١٨ وما بعدها، بيروت.
٢٠١- الغزالى، المصدر السابق، ص٢٥-٢٦.
٢٠٢- الغزالى، المصدر السابق، ص٢٦-٢٨.
٢٠٣- محمد حسين الذهبى، التفسير والمفسرون، ص١٤٣ وما بعدها، ج٣، طبعة أولى، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، القاهرة.
٢٠٤- نقلا عن مجلة العلم والإيمان، ص٨-١٩، العدد (٤٨)، السنة الرابعة، ١٩٧٩م، ليبيا، تونس.
٢٠٥- عبد الرزاق نوفل، الإعجاز العددى للقرآن الكريم، ص٨-٩، دار الشعب، ١٩٧٥م، القاهرة.
٢٠٦- عبد الرزاق نوفل، المصدر السابق، ص١٣، ١٧، ٣٣.
٢٠٧- عبد الرزاق نوفل، المصدر السابق، ص٣٧.
٢٠٨- عبد الرزاق نوفل، المصدر السابق، ص٤١.
٢٠٩- عبد الرزاق نوفل، المصدر السابق، ص٤٨-٤٩.
٢١٠- عبد الرزاق نوفل، المصدر السابق، ص٥٥-٥٦.
٢١١- عبد الرزاق نوفل، المصدر السابق، ص١٨١.
٢١٢- عبد الرزاق نوفل، المصدر السابق، ص١٨٣.
٢١٣- عبد الرزاق نوفل، المصدر السابق، ص١٨٣.
٢١٤- عبد الرزاق نوفل، المصدر السابق، ص١٨٣-١٨٤.
٢١٥- عبد الرزاق نوفل، المصدر السابق، ص١٢١، ١٨٤.
٢١٦- عبد الرزاق نوفل، المصدر السابق، ص١٨٤.

٢١٧- على حلمى موسى، استخدام الآلات الحاسبة الإلكترونية فى دراسة ألفاظ القرآن الكريم، ص١٧٧، مجلة عالم الفكر، العدد الرابع، المجلد الثانى عشر، ١٩٨٢م، الكويت.

٢١٨- على حلمى موسى، المصدر السابق، ص١٧٩.

٢١٩- الغمراوى، الإسلام فى عصر العلم، ص٢٢١.

٢٢٠- عبد الحافظ حلمى محمد، العلوم البيولوجية فى خدمة تفسير القرآن الكريم، ص٧٣، مجلة عالم الفكر، العدد السابق.

٢٢١- الغمراوى، الإسلام فى عصر العلم، ص٢٢٣.

٢٢٢- موريس بوكاى، التوراة والإنجيل والعلم، ص١٠٦، طبعة أولى، دار الكندى، ترجمة نخبة من الدعاة، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، بيروت.

٢٢٣- موريس بوكاى، المصدر السابق، ص١١٣.

٢٢٤- موريس بوكاى، المصدر السابق، ص١١٩.

٢٢٥- موريس بوكاى، المصدر السابق، ص١١٩-١٢٠.

٢٢٦- موريس بوكاى، المصدر السابق، ص١٣٢ وما بعدها.

٢٢٧- موريس بوكاى، المصدر السابق، ص١١٨، ٢٠٩.

٢٢٨- موريس بوكاى، المصدر السابق، ص٢١٧.

٢٢٩- نفس المصدر والموضع.

٢٣٠- مالك بن نبى، الظاهرة القرآنية، ص٢٧٧-٢٧٨، ترجمة عبد الصبور شاهين، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، دار الفكر، دمشق.

٢٣١- مالك بن نبى، المصدر السابق، ص٢٧٨.

٢٣٢- أنور الجندى، سقوط العلمانية، ص٣٩، طبعة ثانية، ١٩٨٠م، دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

٢٣٣- محمد متولى الشعراوى، على مائدة الفكر الإسلامى، ص٢٦، دار العودة، ١٩٨٢م، بيروت.

٢٣٤- أنور الجندى، سقوط العلمانية، ص٩٧-٩٨.

٢٣٥- محمد متولى الشعراوى، المصدر السابق، ص٢٦-٢٧.

٢٣٦- محمد متولى الشعراوى، المصدر السابق، ص٢٨، ١٧٤-١٨٨.

٢٣٧- أنور الجندى، المصدر السابق، ص٩٦-٩٧.

٢٣٨- العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص٣٠.

٢٣٩- العقاد، نفس المصدر والموضع.

٢٤٠- ت.ج.دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص٤٨، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٢٤١- انظر فى حياته وأعماله: أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، ص٢٦-٥٨، دار الكتاب العربى، بيروت.

٢٤٢- انظر فى تأثير القوانين الفرنسية العصرية على القوانين العربية، كتاب صبحى محمصانى، الأوضاع التشريعية فى الدول العربية، ص٥٠٨ وما بعدها، طبعة ثالثة سنة ١٩٦٥، دار العلم للملايين، بيروت.

٢٤٣- صبحى محمصانى، فلسفة التشريع فى الإسلام، ص٢٧٢-٢٧٤، طبعة خامسة، سنة ١٩٨٠م، دار العلم للملايين، بيروت.

٢٤٤- مجلة الرسالة، ص١٣، عدد ١١١٨، السنة الثانية والعشرون، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

٢٤٥- أنور الجندى، أخطاء المنهج الغربى الوافد، ص٩٨، وأيضا، صبحى محمصانى، فلسفة التشريع فى الإسلام، ص١٤١ وما بعدها، وقارن مجلة الأزهر، ص٣٥٠، مجلد (٨).

٢٤٦- صبحى محمصانى، فلسفة التشريع فى الإسلام، ص١٤٢. وقارن، ول ديورانت، قصة الحضارة، ص٣٦٢-٣٦٥، ج١٠.

٢٤٧ - زكى الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامى، ص٢٧، طبعة ثالثة، منشورات جامعة بنغازى، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٢٤٨- سيف الدين الآمدى، الإحكام فى أصول الأحكام، ص٢٢٦-٢٢٧، ج١، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، بيروت.

٢٤٩- الآمدى، الإحكام، ص١٨٦ وما بعدها، ج٤.

٢٥٠- الآمدى، الإحكام، ص١٩٦-١٩٨، ج٤.

٢٥١- انظر فى تفصيل ذلك، الآمدى، الإحكام، ص١٨٧-٢٠٠، ج٤، وأيضا الشوكانى، إرشاد الفحول، ص٢٣٩-٢٤٠. وأيضا زكى الدين شعبان، ص١٩٧-٢٠٠.

٢٥٢- أبو محمد عز الدين بن عبد السلام السلمى (قواعد الأحكام فى مصالح الأنام، ص١٠، ج١، طبعة ثانية، دار الجيل، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، بيروت.

٢٥٣- قواعد الأحكام، ص١١، ج١.

٢٥٤- نفس المصدر والموضع.

٢٥٥- نفس المصدر والموضع.

٢٥٦- زكى الدين شعبان، المصدر السابق، ص٣٨٥ وما بعدها، وأيضا محمد مصطفى شلبى، أصول الفقه، ص٥١١-٥٢١، ج١، طبعة أولى، دار النهضة العربية، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، بيروت.

٢٥٧- الإمام الشاطبى، الموافقات فى أصول الشريعة، ص٥، ج٢، طبعة لبنان بتعليق الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

٢٥٨- الشاطبى، الموافقات، ص٨، ج٢.

٢٥٩- الشاطبى، الموافقات، ص٨-١٠، ج٢.

٢٦٠- الشاطبى، الموافقات، ص١٠-١١، ج٢.

٢٦١- الشاطبى، الموافقات، ص١١-١٢، ج٢.

٢٦٢- الشاطبى، الموافقات، ص١٦، ج٢.

٢٦٣- الشاطبى، الموافقات، ص١٢-١٣، ج٢.

٢٦٤- جوستنيان، المدونة فى الفقه الرومانى، ص٦، ترجمة: عبد العزيز فهمى، عالم الكتب، بيروت.

٢٦٥- محمد فريد وجدى، مجلة الأزهر، ص ٢٤ - ٢٥، مجلد (٨)، وأيضا، ول ديورانت، قصة الحضارة، ص٣٦٦-٣٦٧، ٣٨٦، ج١٠.

٢٦٦- مدونة جوستنيان، ص١، وقد تردد القانون الرومانى فى أن يطلق على العبد - الذى لم تكن له أى حقوق على الإطلاق، كلفظ «شخص»، ثم خرج أخيرا من هذه الورطة، على حد تعبير ديورانت، بأن سماه: «إنسانا غير شخصى»، انظر قصة الحضارة، ص٣٧٠، ج١٠.

٢٦٧- صبحى محمصانى، فلسفة التشريع فى الإسلام، ص٢٧٩.

٢٦٨- صبحى محمصانى، المصدر السابق، ص٢٨٠.

٢٦٩- مجلة الأزهر، ص٢٦٣-٢٦٤، مجلد (٨)، وأيضا أحمد أمين، فجر الإسلام، ص٢٤٦-٢٤٨، وأيضا صبحى محمصانى، المصدر السابق، ص١٩٩-٢٠٠، ص٢٨٣-٢٨٤.

٢٧٠- مجلة الأزهر، ص٢٦٤، مجلد (٨).

٢٧١- مدونة جوستنيان، ص٢.

٢٧٢- الإسلام والثقافة العربية، ص٢٨٨.

٢٧٣- مجلة الأزهر، ص٢٦٤، مجلد (٨).

٢٧٤- مجلة الأزهر، ص٢٦٤-٢٦٥، مجلد (٨).

٢٧٥- مجلة الأزهر، ص٢٦٥، مجلد (٨).

٢٧٦- مجلة الأزهر، ص٣٥٣، مجلد (٨).

٢٧٧- صبحى محمصانى، فلسفة التشريع فى الإسلام، ص٢٨٧، وقارن الإسلام والثقافة العربية، ص٢٩٨-٢٩٩.

٢٧٨- مجلة الأزهر، ص٣٢، مجلد (٨).

٢٧٩- نفس المصدر والموضع.

٢٨٠- أمين الخولى، المجددون فى الإسلام، ص٧، طبعة أولى، ١٩٦٥م، دار المعرفة، القاهرة.

٢٨١- أمين الخولى، المصدر السابق، ص١٢.

٢٨٢- المصدر السابق، ص٣٢.

٢٨٣- المصدر السابق، ص٣٢-٣٣.

٢٨٤- المصدر السابق، ص٣٦.

٢٨٥- المصدر السابق، ص٥٠.

٢٨٦- المصدر السابق، ص٥٢.

٢٨٧- المصدر السابق، ص٥٤.

٢٨٨- المصدر السابق، ص٥٧.

٢٨٩- الشهرستانى، الملل والنحل، ص١٩٩، ج١، تحقيق محمد سيد كيلانى، سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، دار المعرفة، بيروت، وقارن محمد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلامى، ص٧، ج٢، طبعة ثانية، ١٩٦٤م، دار المعرفة، القاهرة.

٢٩٠- محمد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلامى، ص٧-٨، ج٢.

٢٩١- السيد أحمد خليل، كتاب الأم للشافعى، ص١٣٧، مجلة تراث الإنسانية، المجلد التاسع، القاهرة.

٢٩٢- السيد أحمد خليل، المصدر السابق، ص١٣٩.

٢٩٣- السيد أحمد خليل، المصدر السابق، ص١٤٠.

٢٩٤- السيد أحمد خليل، المصدر السابق، ص١٤٧.

٢٩٥- السيد أحمد خليل، المصدر السابق، ص١٤٨-١٤٩.

٢٩٦- السيد أحمد خليل، المصدر السابق، ص١٥٠.

٢٩٧- أمين الخولى، من هدى القرآن فى أموالهم، ص٨ وما بعدها، سنة ١٩٦٣م، القاهرة.

٢٩٨- أمين الخولى، المصدر السابق، ص١٣١.

٢٩٩- العقاد، أثر العرب فى الحضارة الأوربية، ص١٢٧، ج١٠، طبعة أولى، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٨م، بيروت (ضمن المجموعة الكاملة).

٣٠٠- انظر د. بارودى، المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ص٥ وما بعدها، ترجمة محمد غلاب، طبعة ثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٧م، القاهرة، وقارن العقاد، عقائد المفكرين، ص٥٠٩-٥١٠، ج١١.

٣٠١- العقاد، الشيوعية والإنسانية، ص١٧٧، ج١٣.

٣٠٢- بارودى، المصدر السابق، ص٣٧-٣٨.

٣٠٣- بارودى، المصدر السابق، ص٤١-٤٢.

٣٠٤- بارودى، نفس المصدر والموضع.

٣٠٥- بارودى، المصدر السابق، ص٤٠-٤٦، ص٨٣.

٣٠٦- بارودى، المصدر السابق، ص١١٧-١١٩.

٣٠٧- انظر عبد الرحمن بدوى، الأخلاق النظرية، ص٢٤ وما بعدها، طبعة أولى وكالة المطبوعات، ١٩٧٥م، الكويت، وأيضا توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق (نشأتها وتطورها)، ص١٦٤ وما بعدها، طبعة ثالثة، ١٩٧٦م، دار النهضة العربية، القاهرة.

٣٠٨- انظر فى ذلك، توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، ص٢٩٦ وما بعدها.

٣٠٩- عبد الرحمن بدوى، المصدر السابق، ص٢٧-٢٨، وأيضا توفيق الطويل، المصدر السابق، ص٣٧٠ وما بعدها.

٣١٠- توفيق الطويل، المصدر السابق، ص٢٨ وما بعدها.

٣١١- عبد الرحمن بدوى، المصدر السابق، ص٣٣ وما بعدها، وأيضا توفيق الطويل، المصدر السابق، ص١٧٧-٢٩٥.

٣١٢- توفيق الطويل، المصدر السابق، ص٣٠-٣١.

٣١٣- انظر تقديم عبد الرحمن بدوى لكتاب «الأخلاق لأرسطو»، ص١٨ وما بعدها، ترجمة إسحق بن حنين، طبعة أولى، ١٩٧٩م، وكالة المطبوعات، الكويت.

٣١٤- يقول ابن القيم: إن التصوف هو الخلق، انظر مصطفى عبد الرازق فى تعليقه على مادة تصوف بدائرة المعارف الإسلامية، ص٢٨٠، ج٥.

٣١٥- توفيق الطويل، المصدر السابق، ص١٣٧.

٣١٦- لسان العرب، ص٣٦٤، ج١١، وقارن تاج العروس، ص٣٣٧، ج٦.

٣١٧- التعريفات، للجرجانى، ص١٠٦.

٣١٨- مسكويه «أبو على، أحمد بن محمد بن يعقوب الرازى»، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص٥١، طبعة ثانية، دار مكتبة الحياة، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، بيروت.

٣١٩- الغزالى، إحياء علوم الدين، ص٥٣، ج٣، دار المعرفة، بيروت.

٣٢٠- مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص٥١ وما بعدها، وقارن منصور على رجب، تأملات فى فلسفة الأخلاق، ص٩٤ وما بعدها، طبعة ثالثة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦١م، القاهرة.

٣٢١- محمد بيصار، العقيدة والأخلاق وأثرهما فى حياة الفرد والمجتمع، ص٢٠٩، طبعة رابعة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

٣٢٢- ابن خلدون، المقدمة، ص٤٩٣، ج١.

٣٢٣- ابن خلدون، المقدمة، هامش ص٥٠٠، ج١.

٣٢٤- انظر فى أثر الوراثة والبيئة، منصور رجب، المصدر السابق، ص١٠٦ وما بعدها.

٣٢٥- محمد غلاب، مجلة الأزهر، ص٣٦٣، مجلد (٨).

٣٢٦- سنن ابن ماجه، ص٨٠، ج١، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، دار إحياء التراث العربى، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، بيروت.

٣٢٧- تفسير ابن كثير، ص٤٠٣، ج٤.

٣٢٨- تفسير ابن كثير، ص٤٠٣، ج٤.

٣٢٩- تفسير ابن كثير، ص٤٠٢، ج٤.

٣٣٠- أخرجه محمد بن نصر المروزى فى كتاب تعظيم قدر الصلاة (مرسلا).

٣٣١- أخرجه الترمذى من حديث أبى ذر (حسن صحيح).

٣٣٢- أخرجه أبو داود والترمذى والنسائى والحاكم من حديث أبى هريرة.

٣٣٣- أخرجه الطبرانى والخرايطى فى مكارم الأخلاق، وأبو الشيخ فى طبقات الأصبهانيين من حديث أنس بإسناد جيد، وانظر فى هذه الآثار وغيرها الغزالى، إحياء علوم الدين، ص٤٩-٥٢، ج٣. وتخريج الحافظ العراقى عليه.

٣٣٤- أخرجه أبو داود والترمذى وصححه أبو الدرداء، قارن، منصور رجب، المصدر السابق، ص١٢-١٣.

٣٣٥- الجرجانى، التعريفات، ص١٥.

٣٣٦- محمد غلاب، المصدر السابق، ص٥٥٦، وقارن عبد الرحمن بدوى، المصدر السابق، ص٥٦-٥٩.

٣٣٧- تفسير المنار، ص٢٧، ج٤، طبعة ثانية، دار المعرفة، بيروت.

٣٣٨- تفسير المنار، ص٢٨، ج٤.

٣٣٩- تفسير المنار، ص٣٠، ج٤.

٣٤٠- مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص٦٥.

٣٤١- أرسطو، الأخلاق، ص٦٦.

٣٤٢- أرسطو، الأخلاق، ص٦٦.

٣٤٣- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص١٤٣.

٣٤٤- مصطفى عبد الرازق، دائرة المعارف الإسلامية، ص٢٨٠، ج٥، وقارن توفيق الطويل، المصدر السابق، ص١٤٤.

٣٤٥- محمد غلاب، المصدر السابق، ص٧١٥-٧١٦.

٣٤٦- محمد غلاب، المصدر السابق، ص٧١٦.

٣٤٧- ابن خلدون، المقدمة، ص١١٩٨ وما بعدها، ج٣.

٣٤٨- مالك بن نبى، وجهة العالم الإسلامى، ص٢٧-٢٩، ترجمة عبد الصبور شاهين، طبعة ثانية، ١٩٧٠م، دار الفكر، بيروت.

٣٤٩- العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص٢٦٢.

٣٥٠- العقاد، المصدر السابق، ص٢٦٥.

٣٥١- العقاد، نفس المصدر والموضع.

٣٥٢- أرنولد توينبى، الإسلام والغرب والمستقبل، ص٦٢.

٣٥٣- توينبى، المصدر السابق، ص٦٧.

٣٥٤- توينبى، المصدر السابق، ص٧٣.

٣٥٥- هذا النص ملحق بكتاب «أرنولد توينبى» الإسلام والغرب والمستقبل، ص٧٥، وقارن جوستاف لوبون، حضارة العرب، ص٥٧٧.

٣٥٦- أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، ص٣، ج١.

خاتمة

ثم بعد هذا كله انتهيت إلى أني، سلكت طريقا آخر في عرض هذا التحدي وضروبه وهو أولا عرض الرأي عند الآخرين ثم رأي الإسلام كما تصوره النصوص، وكما تمثلته عقول المفكرين من أصحابه سواء منهم القدامى والمحدثون، ولم أنقل هذه التصورات دون أن أعلق عليها، وأنقدها وأبين ما في بعضها من نقص أو ضعف، إذا احتاج الأمر ذلك على ما أعتقد.

كما أني لم أعتمد في تناولي لهذه القضايا على الخطابة وإنما آثرت المنهج العلمي الذي يحلل ويركب على أساس من التصور الدقيق - كما أظن - للطرفين المتقابلين.

والحق أن بيان الرأي والرأي الآخر في المواطن التي كانت مثار الخلاف والاختلاف هو المنهج المستقيم الذي لا تختلف عليه الدراسة لكلا الأمرين، ولعلي بعد هذا كله جمعت المتفرق، وكشفت عن أسباب الاختلاف، ودللت على معالم الطريق الواضح لمن أراد الاستزادة، وطمع في الارتواء بعد طول الطريق وقسوة المعاناة وشدة التجربة.

والله تعالى الهادي إلى سواء السبيل

وهو نعم المولى ونعم النصير.

كشاف بأهم مصادر الكتاب

أولا: المصادر العربية:

* القرآن الكريم.

١- الآمدى (سيف الدين): الإحكام فى أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠، بيروت.

٢- ابن حنبل (الإمام أحمد): مسند الإمام أحمد، طبعة أولى، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، دار صادر، المكتب الإسلامى، بيروت.

٣- ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، تحقيق على عبد الواحد وافى، طبعة ثانية، لجنة البيان العربى، القاهرة.

٤- ابن رشد (أبو الوليد): مناهج الأدلة فى عقائد الملة، طبعة ثالثة، القاهرة.

٥- ابن رشد (أبو الوليد): فلسفة ابن رشد، طبعة ثانية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، بيروت.

٦- ابن كثير: البداية والنهاية، طبعة ثانية، ١٩٧٧م، بيروت.

٧- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

٨- ابن منظور: لسان العرب، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

٩- ابن منظور: لسان العرب، ١٩٥٥، ١٩٥٦م، بيروت.

١٠- ابن ماجه: سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، دار إحياء التراث العربى، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، بيروت.

١١- إبراهيم (إميلى فارس): الحركة النسائية اللبنانية، طبعة لبنان، دار الثقافة، بيروت.

١٢- إبراهيم (زكريا): مشكلة الإنسان، طبعة مصر، دار مصر للطباعة، القاهرة.

١٣- أبو ريان (محمد على): الفلسفة الحديثة، طبعة أولى، سنة ١٩٦٩م، دار الكتب الجامعية، القاهرة.

١٤- أبو ريدة (محمد عبد الهادى): الإيمان بالله فى عصر العلم، مجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الأول، ١٩٧٠م، الكويت.

١٥- أبو زيد (أحمد): الاستشراق والمستشرقون، مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الثانى، ١٩٧٩م، الكويت.

١٦- أرسطو طاليس: الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوى، طبعة أولى، ١٩٧٩م، وكالة المطبوعات، الكويت.

١٧- أرسلان (شكيب): الحضارة الإسلامية، ضمن كتاب «لوثروب ستودارد»، ترجمة عجاج نويهض، طبعة ثالثة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، دار الفكر، بيروت.

١٨- أرسلان (شكيب): لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟، طبعة ثانية، دار مكتبة الحياة، بيروت.

١٩- أمين (أحمد): زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

٢٠- أمين (أحمد): ضحى الإسلام، طبعة عاشرة، دار الكتاب العربى، بيروت.

٢١- إقبال (محمد): تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود، طبعة ثانية، سنة ١٩٦٨م، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٢٢- الأشعرى (أبو الحسن): الإرشاد، تحقيق محمد يوسف موسى، سنة ١٩٥٠م، القاهرة.

٢٣- اشفيتسر (ألبرت): فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوى، طبعة ثانية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، دار الأندلس، بيروت.

٢٤- الأهوانى (أحمد فؤاد): الغزالى مؤسس علم النفس الإسلامى، ضمن كتاب الغزالى (جواهر القرآن).

٢٥- بارودى (د.): المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر، ترجمة محمد غلاب، طبعة ثانية، ١٩٥٧م، الأنجلو المصرية، القاهرة.

٢٦- البخارى: صحيح الإمام البخارى، سنة ١٣١٣هـ، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

٢٧- بدوى (عبد الرحمن): الأخلاق النظرية، طبعة أولى، ١٩٧٥م، وكالة المطبوعات، الكويت.

٢٨- بدوى (عبد الرحمن): مدخل جديد إلى الفلسفة، طبعة ثانية، ١٩٧٩م، وكالة المطبوعات، الكويت.

٢٩- بدوى (عبد الرحمن): فلسفة العصور الوسطى، طبعة ثالثة، ١٩٧٩م، وكالة المطبوعات، الكويت.

٣٠- بدوى (عبد الرحمن): دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، طبعة ثالثة، ١٩٧٩م، وكالة المطبوعات، الكويت.

٣١- بن نبى (مالك): إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الإسلامى الحديث، ، طبعة أولى، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م، دار الإرشاد، بيروت.

٣٢- بن نبى (مالك): بين الإرشاد والتيه، طبعة أولى، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، دار الفكر، دمشق.

٣٣- بن نبى (مالك): حديث فى البناء الجديد، المكتبة العصرية، بيروت.

٣٤- بن نبى (مالك): الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، دار الفكر، دمشق.

٣٥- بن نبى (مالك): المسلم فى عالم الاقتصاد، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، دار الفكر، دمشق.

٣٦- بن نبى (مالك): الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، دار الفكر، دمشق.

٣٧- بن نبى (مالك): مشكلة الثقافة، طبعة ثانية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، دار الفكر، بيروت.

٣٨- بن نبى (مالك): شروط النهضة، طبعة ثالثة، ١٩٦٩م، ترجمة عمر كامل مسقاوى وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت.

٣٩- بن نبى (مالك): وجهة العالم الإسلامى، ترجمة عبد الصبور شاهين، طبعة ثانية، ١٩٧٠م، دار الفكر، بيروت.

٤٠- البهى (محمد): الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر (مشكلات الأسرة والتكافل)، المكتبة العصرية، ١٩٦٧م، بيروت.

٤١- البهى (محمد): الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، طبعة تاسعة، مكتبة وهبة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، القاهرة.

٤٢- بوكاى (موريس): التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة نخبة من الدعاة، طبعة أولى، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، دار الكندى، بيروت.

٤٣- بوش (ف.): أساسيات الفيزياء، ترجمة سعيد الجزيرى ومحمد أمين سليمان، الطبعة العربية، ١٩٨٢م، دار ماكجر وهيل، القاهرة.

٤٤- البوطى (محمد سعيد رمضان): كبرى اليقينيات الكونية، طبعة خامسة، ١٣٩٧هـ، دار الفكر، دمشق.

٤٥- التونسى (محمد خليفة): الخطر اليهودى وبروتوكولات حكماء صهيون، طبعة خامسة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، دار الكتاب العربى، بيروت.

٤٦- توينبى (آرنولد): مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة محمد فؤاد شبل مراجعة، محمد شفيق غربال، طبعة ثانية، ١٩٦٦م، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٤٧- توينبى (آرنولد): الإسلام والغرب والمستقبل، تعريب نبيل صبحى، طبعة أولى، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، الدار العربية، بيروت.

٤٨- تيماشيف (نيقولا): نظرية علم الاجتماع (طبيعتها وتطورها)، ترجمة محمود عودة وآخرون، طبعة سادسة، ١٩٨٠م، دار المعارف، القاهرة.

٤٩- الجبرى (عبد المتعال): المصطلحات الأربعة بين الإمامين المودودى ومحمد عبده، طبعة ثانية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، دار الاعتصام، القاهرة.

٥٠- الجرجانى (الشريف): كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، ١٩٦٩م، بيروت.

٥١- جلال (سعد): أسس علم النفس العام، ١٩٨٠م، دار الفكر العربى، القاهرة.

٥٢- جلال (سعد): علم النفس الاجتماعى، طبعة أولى، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، منشورات الجامعة الليبية، بنغازى.

٥٣- الجندى (أنور): أخطاء المنهج الغربى الوافد، ١٩٨٢م، دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

٥٤- الجندى (أنور): أصول الثقافة العربية، ١٩٧١م، دار المعرفة، القاهرة.

٥٥- الجندى (أنور): الإسلام والثقافة العربية، مطبعة السعادة، القاهرة.

٥٦- الجندى (أنور): الإسلام والدعوات الهدامة، ١٩٨٢م، دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

٥٧- الجندى (أنور): الإسلام وحركة التاريخ، دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

٥٨- الجندى (أنور): الإسلام والعالم المعاصر، ١٩٨٢م، دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

٥٩- الجندى (أنور): الفكر العربى المعاصر، مطبعة الرسالة، القاهرة.

٦٠- الجندى (أنور): قضايا العصر فى ضوء الإسلام، ١٩٨١م، دار الفكر، دمشق.

٦١- الجندى (أنور): القيم الأساسية للفكر الإسلامى والثقافة العربية، مطبعة السعادة، القاهرة.

٦٢- الجندى (أنور): سقوط العلمانية، طبعة ثالثة، ١٩٨٠م، دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

٦٣- الجندى (أنور): الشبهات والأخطاء الشائعة، مطبعة السعادة، القاهرة.

٦٤- جولد تسيهر - (أجناس): العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، وعبد العزيز عبد الحق، وعلى حسن عبد القادر، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب المصرى ١٩٤٦م، دار الرائد، بيروت.

٦٥- جوستنيان (الإمبراطور): المدونة فى الفقه الرومانى، ترجمة عبد العزيز فهمى، عالم الكتب، بيروت.

٦٦- الجوهرى (محمد): الأنثروبولوچيا، طبعة أولى، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، دار الكتب، القاهرة.

٦٧- جيره (عبد المنعم): التنظيم القضائى فى ليبيا، ١٩٧٣م، منشورات جامعة بنغازى.

٦٨- حسن (حسن إبراهيم): وعلى إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، طبعة رابعة، ١٩٧٠م، النهضة المصرية، القاهرة.

٦٩- حسين (محمد توفيق): الإسلام فى الكتابات الغربية، مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الثانى، ١٩٧٩م، الكويت.

٧٠- حسين (محمد محمد): الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر، طبعة خاصة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م، دار الإرشاد، بيروت.

٧١- حسين (محمد محمد): الإسلام والحضارة الغربية، طبعة ثانية، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، دار الفتح، بيروت.

٧٢- الحمامى (حسن): الأزياء الشعبية وتقاليدها، ١٩٧١م، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.

٧٣- حوى (سعيد): الله جل جلاله، طبعة ثالثة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، دار الدعوة، بيروت.

٧٤- خان (وحيد الدين): الإسلام يتحدى، طبعة سابعة، ١٩٧٧م، المختار الإسلامى، القاهرة.

٧٥- خليل (السيد أحمد): كتاب الأم للشافعى، مجلة تراث الإنسانية، المجلد التاسع، القاهرة.

٧٦- خفاجى (محمد عبد المنعم): الإسلام والحضارة الإنسانية، طبعة أولى، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

٧٧- خفاجى (محمد عبد المنعم): الإسلام ونظريته الاقتصادية، طبعة أولى، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

٧٨- الخولى (أمين): المجددون فى الإسلام، طبعة أولى، ١٩٦٥م، دار المعرفة، القاهرة.

٧٩- الخولى (أمين): من هدى القرآن فى أموالهم، ١٩٦٣م، القاهرة.

٨٠- دراز (محمد عبد الله): الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، مطبعة السعادة، القاهرة.

٨١- ديورانت (ول): قصة الحضارة، ترجمة زكى نجيب محمود، الجزء الأول، طبعة ثالثة، ١٩٦٥م، وترجمة محمد بدران، الجزء العاشر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٨٢- ديورانت (ول): قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، طبعة رابعة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، مكتبة المعارف، بيروت.

٨٣- ذهنى (عبد السلام): التوثب للنهوض الفقهى وعدته، مجلة الأزهر، مجلد (٨).

٨٤- الرازى (فخر الدين): التفسير الكبير، طبعة أولى، القاهرة.

٨٥- رجب (منصور على): تأملات فى فلسفة الأخلاق، طبعة ثالثة، ١٩٦١م، الأنجلو المصرية، القاهرة.

٨٦- رزوق (أسعد): الدولة والدين فى إسرائيل، ١٩٦٨م، مركز الأبحاث، بيروت.

٨٧- رزوق (أسعد): فى المجتمع الإسرائيلى، ١٩٧١م، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة.

٨٨- الزبيدى: تاج العروس، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، دار ليبيا، بنغازى.

٨٩- الزحيلى (محمد): وظيفة الدين فى الحياة، طبعة أولى، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، دار القلم، دمشق، بيروت.

٩٠- الزحيلى (وهبة): نظام الإسلام، طبعة أولى، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٩١- الزركلى (خير الدين): الأعلام، طبعة رابعة، ١٩٧٩م، دار العلم للملايين، بيروت.

٩٢- زريق (قسطنطين): فى معركة الحضارة، طبعة ثالثة، ١٩٧٧م، دار العلم للملايين، بيروت.

٩٣- الزمخشرى: أساس البلاغة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، دار صادر، بيروت.

٩٤- الزمخشرى: تفسير الكشاف، دار الكتاب العربى، بيروت.

٩٥- الزين (سميح عاطف): الثقافة والثقافة الإسلامية، طبعة ثالثة، ١٩٧٩م، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، دار الكتاب المصرى، القاهرة.

٩٦- الطويل (توفيق): أسس الفلسفة، طبعة سادسة، ١٩٧٦م، دار النهضة العربية، القاهرة.

٩٧- الطويل (توفيق): فلسفة الأخلاق، طبعة ثالثة، ١٩٧٦م، دار النهضة العربية، القاهرة.

٩٨- الطويل (توفيق): قصة الصراع بين الدين والفلسفة، طبعة ثالثة، ١٩٧٩م، دار النهضة العربية، القاهرة.

٩٩- كاريل (الكسيس): الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شفيق أسعد فريد، طبعة ثالثة، ١٩٨٠م، مكتبة المعارف، بيروت.

١٠٠- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت.

١٠١- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة خامسة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م، النهضة المصرية، القاهرة.

١٠٢- لوبون (جوستاف): حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، طبعة رابعة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، عيسى البابى الحلبى، القاهرة.

١٠٣- لونتون (رالف): الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، ترجمة عبد الملك الناشف، ١٩٦٧م، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

١٠٤- لونتون (رالف): شجرة الحضارة، ترجمة أحمد فخرى، ١٩٥٨م، الأنجلو المصرية، القاهرة.

١٠٥- لوشاتليه (أ.): الغارة على العالم الإسلامى، ترجمة محب الدين الخطيب ومساعد اليافى، طبعة لبنان، بيروت.

١٠٦- ماجد (عبد المنعم): تاريخ الحضارة الإسلامية، طبعة ثانية، ١٩٧٢م، الأنجلو المصرية، القاهرة.

١٠٧- موسى (محمد يوسف): الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، طبعة ثالثة، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، مكتبة الفلاح، الكويت.

١٠٨- موسى (محمد يوسف): تاريخ الفقه الإسلامى، طبعة ثانية، ١٩٦٤م، دار المعرفة، القاهرة.

١٠٩- موسى (محمد يوسف): القرآن والفلسفة، طبعة ثالثة، القاهرة.

١١٠- الندوى (أبو الحسن): ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ طبعة سادسة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، دار الكتاب العربى، بيروت.

١١١- الندوى (أبو الحسن): الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية فى الأقطار الإسلامية، طبعة ثانية، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، دار الندوة، بيروت.

١١٢- الندوى (أبو الحسن): القاديانى والقاديانية، طبعة رابعة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، مؤسسة السعودية، جدة.

١١٣- نوفل (عبد الرزاق): الإعجاز العددى للقرآن الكريم، ١٩٧٥م، دار الشعب، القاهرة.

١١٤- نوفل (عبد الرزاق): بين الدين والعلم، طبعة أولى، مكتبة وهبة، القاهرة.

١١٥- صبرى (مصطفى): موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، طبعة مصر، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م، القاهرة.

١١٦- صليبا (جميل): المعجم الفلسفى، ١٩٧٨م، دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

١١٧- صليبا (جميل): علم النفس، طبعة ثالثة، ١٩٨١م، دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

١١٨- صعب (حسن): الإسلام وتحديات العصر، طبعة رابعة، ١٩٧٩م، دار العلم للملايين، بيروت.

١١٩- عبد الباقى (محمد فؤاد): المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

١٢٠- عبد الرازق (على): الإسلام وأصول الحكم، سنة ١٩٧٨م، دار مكتبة الحياة، بيروت.

١٢١- عبد الرازق (مصطفى): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، طبعة ثالثة، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

١٢٢- عبد الرازق (مصطفى): تعليقه على مادة «إسلام» بدائرة المعارف الإسلامية.

١٢٣- عبد الرازق (مصطفى): تعليقه على مادة «تصوف» بدائرة المعارف الإسلامية.

١٢٤- عبد الرسول (على): المبادئ الاقتصادية فى الإسلام، طبعة ثانية، ١٩٨٠م، دار الفكر العربى، القاهرة.

١٢٥- عبده (الأستاذ الإمام محمد): تفسير المنار، طبعة ثانية، دار المعرفة، بيروت.

١٢٦- عبده (الأستاذ الإمام محمد): رسالة التوحيد، طبعة ثالثة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، دار إحياء العلوم، بيروت.

١٢٧- عبده (الأستاذ الإمام محمد): مشكلات القرآن الكريم وتفسير سورة الفاتحة، ١٣٢٣هـ، دار مكتبة الحياة، بيروت.

١٢٨- عتر (نور الدين): ماذا عن المرأة، طبعة رابعة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، دار الفكر، دمشق.

١٢٩- عثمان (محمد فتحى): الفكر الإسلامى والتطور، طبعة ثانية، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م، الدار الكويتية، الكويت.

١٣٠- عنتر (عبد الحميد): أسباب تأخر المسلمين فى العصر الحديث، مجلة الأزهر، مجلد (١٩).

١٣١- العقاد (عباس محمود): أثر العرب فى الحضارة الأوربية، طبعة أولى، ١٩٧٨م، دار الكتاب اللبنانى، بيروت (ضمن) الأعمال الكاملة.

١٣٢- العقاد (عباس محمود): الإسـلام دعوة عالمية، طبعة أولى، ١٩٧٤م، (الأعمال الكاملة).

١٣٣- العقاد (عـباس محمـود): الإسلام فى القرن العشريـن، طبعة أولى، ١٩٧٥م، (الأعمال الكاملة).

١٣٤- العقاد (عباس محمود): الإسلام والاسـتعمار، طبعة أولى، ١٩٧٤م، (الأعمال الكاملة).

١٣٥- العقاد (عبـاس محمود): الإنسان فى القرآن، طبـعة أولى، ١٩٧٤م، (الأعمال الكاملة).

١٣٦- العقاد (عباس محمود): الله، طبعة أولى، ١٩٧٨م، (الأعمال الكاملة).

١٣٧- العقـاد (عبـاس محـمود): حـقائق الإسـلام وأباطل خصـومه، طبـعة أولى، ١٩٧٤م، (الأعمال الكاملة).

١٣٨- العقاد (عباس محمود): ما يقال عن الإسلام، طبعة أولى، ١٩٧٤م.

١٣٩- العقاد (عباس محمود): عقائد المفكرين، طبعة أولى، ١٩٧٤م.

١٤٠- العقاد (عباس محمود): الفلسفة القرآنية، طبعة أولى، ١٩٧٤م.

١٤١- العقاد (عباس محمود): الشيوعية والإنسانية، طبعة أولى (الأعمال الكاملة).

١٤٢- العوا (عادل) والمستشرق جب: علم الأديان وبنية الفكر الإسلامية، طبعة أولى، ١٩٧٧م، منشورات عويدات، بيروت.

١٤٣- عويس (سيد): المفهوم العام للمرأة المصرية المعاصرة، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثانى عشر، العدد (٢٠١)، ١٩٧٥م، القاهرة.

١٤٤- الغزالى (أبو حامد): إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت.

١٤٥- الغزالى (أبو حـامد): إحياء علوم الدين، طبـعة مصورة عن طبـعة نشر الثـقافة الإسلامية، ١٣٥٦هـ، القاهرة.

١٤٦- الغزالى (أبو حامد): المنقذ من الضلال، مكتبة الجندى، القاهرة.

١٤٧- الغزالى (أبو حامد): المنقذ من الضلال (مع أبحاث فى التصوف ودراسات عن الغزالى لعبد الحليم محمود) طبعة ثامنة، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، القاهرة.

١٤٨- الغزالى (أبو حامد): جواهر القرآن، ط٣، ١٩٧٨م، بيروت.

١٤٩- الغزالى (أبو حامد): جواهر القرآن، طبعة خامسة، ١٩٨١م، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١٥٠- الغزالى (محمد): ظلام من الغرب، طبعة ثالثة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٥م، القاهرة.

١٥١- غلاب (محمد): الأخلاق الفلسفية، مجلة الأزهر، مجلد (٨).

١٥٢- غلاب (محمد): نظرات استشراقية فى الإسلام، دار الكاتب العربى، القاهرة.

١٥٣- الغمراوى (محمد أحمد): الإسلام فى عصر العلم، طبعة أولى، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، دار الإنسان، القاهرة.

١٥٤- فروخ (عمر) ومصطفى خالدى: التبشير والاستعمار، ١٩٨٢م، المكتبة العصرية (صيدا)، بيروت.

١٥٥- فهمى (على حسن): العلاقة بين دور المرأة المصرية فى التنمية وتطور التشريعات الخاصة بالأسرة فى مصر، المجلة الاجتماعية، العدد ١-٣، المجلد الرابع عشر، ١٩٧٧م، القاهرة.

١٥٦- قاسم (محمود): دراسات فى الفلسفة الإسلامية، طبعة خامسة، ١٩٧٣م، القاهرة.

١٥٧- قاسم (محمود): مقدمة مستفيضة فى نقد علم الكلام، ضمن كتاب ابن رشد «مناهج الأدلة فى عقائد الملة»، طبعة ثالثة، القاهرة.

١٥٨- القرطبى: الجامع لأحكام القرآن، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب، ١٩٦٧م، القاهرة.

١٥٩- القرضاوى (يوسف): الحلول المستوردة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٦٠- قطب (محمد): دراسات فى النفس الإنسانية، دار الشروق، القاهرة.

١٦١- قطب (محمد): شبهات حول الإسلام، طبعة سادسة، ١٩٦٤م، مكتبة وهبة، القاهرة.

١٦٢- السباعي (مصطفى): المرأة بين الفقه والقانون، طبعة ثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٦٣- السباعي (مصطفى): من روائع حضارتنا، طبعة ثانية، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، دار الإرشاد، بيروت.

١٦٤- سزكين (فؤاد): تاريخ التراث العربي، ترجمة فهمي أبو الفضل، طبعة مصر، ١٩٧٠م، الهيئة المصرية العامة، القاهرة.

١٦٥- السلمي (أبو محمد عز الدين بن عبد السلام): قواعد الأحكام في مصالح الأنام، طبعة ثانية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، دار الجيل، بيروت.

١٦٦- سعفان (حسن): مادة «دين» معجم العلوم الاجتماعية، إعداد نخبة من الأساتذة، ١٩٧٥م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

١٦٧- سعيد (إدوارد): الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، طبعة أولى، ١٩٨١م، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت.

١٦٨- الشاطبي (أبو إسحق الغرناطي): الموافقات في أصول الشريعة، تعليق الشيخ عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت.

١٦٩- شلتوت (محمود): الإسلام عقيدة وشريعة، طبعة ثالثة، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، منشورات جامعة بنغازي.

١٧٠- شعبان (زكي الدين): أصول الفقه الإسلامي، طبعة ثالثة، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، منشورات جامعة بنغازي.

١٧١- الشعراوي (محمد متولي): على مائدة الفكر الإسلامي، ١٩٨٢م، دار العودة، بيروت.

١٧٢- الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، دار المعرفة، بيروت.

١٧٣- هولتكرانس (آيكة): قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور، ترجمة محمد الجوهري، طبعة ثالثة، ١٩٧٣م، دار المعارف، القاهرة.

١٧٤- هيكل (محمد حسين): الإيمان والمعرفة والفلسفة، ١٩٧٨م، دار المعارف، القاهرة.

١٧٥- هيكل (محمد حسين): حياة محمد، طبعة ١٥، ١٩٧٩م، دار المعارف، القاهرة.

١٧٦- وجدى (محمد فريد): الإسلام فى عصر العلم، طبعة ثالثة، دار الكتاب العربى، بيروت.

١٧٧- وجدى (محمد فريد): دائرة معارف القرن العشرين، طبعة ثالثة، ١٩٧٠م، بيروت.

١٧٨- وجدى (محمد فريد): أبحاث متفرقة، بمجلة الأزهر.

١٧٩- ولز (هـ.ج): معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، طبعة ثالثة، ١٩٧٢م، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

١٨٠- ولسن (كولن): سقوط الحضارة، ترجمة، أنيس زكى حسن، طبعة ثانية، ١٩٧١م، دار الآداب، بيروت.

١٨١- وهبة (مراد): المعجم الفلسفى، طبعة ثالثة، ١٩٧٩م، دار الثقافة الجديدة، القاهرة.

ثانيا: المصادر الأجنبية:

1. Haviland, William A. Anthropology, 3rd Ed., New York, Holt, Reinehart and Winston, 1982, P. 698.
2. Sevier, André, L'Islam et la psychologie du musulman. paris, Augustin Challamel, 1923, P. 480.
3. The World Book Encyclopedia, Chicago, Field Enterprises Educational Corporation, 1962.

نبذة عن حياة المؤلف

- ولد المؤلف بمدينة بنى وليد بليبيا فى ١٥/٧/١٩٥٤م.
- نال درجة الليسانس فى القانون سنة ١٩٧٩م.
- نال درجة الماجستير فى العلوم الإسلامية ١٩٨٣م جامعة الفاتح بطرابلس ليبيا.
- نال درجة الماجستير فى العلوم القانونية ١٩٩٣م، جامعة عين شمس بالقاهرة.
- نال درجة الدكتوراه فى القانون والشريعة ١٩٩٧م، جامعة عين شمس بالقاهرة.
- يشغل الآن وظيفة رئيس قسم القانون العام بكلية القانون، جامعة الفاتح، طرابلس، ليبيا.

نشاطه العلمى:

- النظرية العامة للتأديب فى الوظيفة العامة (دراسة موازنة في القانون الليبى والشريعة الإسلامية والقانون العربى) سنة ١٩٩٧م.
- منهج الإسلام فى مواجهة التحديات الحضارية المعاصرة (سنة ١٩٨٣).
- الرقابة الشعبية فى القانون الليبى والشريعة الإسلامية (سنة ١٩٩٢).
- أحكام عقد البيع (دراسة موازنة)، سنة ١٩٨٥م.
- أحكام الربا، سنة ١٩٨٥م.
- محاضرات فى الثقافة الإسلامية، ١٩٨٨م.
- محاضرات فى مقاصد الشريعة، سنة ١٩٨٩م.
- محاضرات فى القضاء الإدارى وقضاء المظالم لطلاب دبلوم القانون العام، (سنة ١٩٩٨م).
- محاضرات فى القانون الإدارى المقارن (لطلاب دبلوم القانون العام، ودبلوم العلوم الإدارية).
- صلاحية المرأة لتولى الوظائف العامة (محاضرات لطلاب دبلوم القانون العام).

رقم الإيداع	١٧٥٩٢ / ٢٠٠١
الترقيم الدولى I. S. B. N	977 - 10 - 1523 -0

يقدم هذا الكتاب من خلال عرضه للمنهج القرآنى - تصورا فكريا وثقافيا وحضاريا حقيقيا للعقيدة والشريعة والأخلاق السامية. بما يكشف عمق وأصالة الثقافة الإسلامية مع الموازنة بين هذا المنهج ومناهج الفكر الأخرى بما يكشف عن ضرورة العودة الكاملة لهذا المنهج الإلهى وذلك بالأخذ بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة وفقه علماء المسلمين ولعل ما تعيشه الأمة العربية والإسلامية اليوم يؤكد على ضرورة العودة الكاملة لهذا المنهج الإلهى.

فما نشاهده اليوم على أرض فلسطين بصفة خاصة على أيدى الصهاينة وما يتلقونه من دعم الحركة الاستعمارية العالمية ما يدعم وجهة النظر تلك بالحجة العملية والبرهان القاطع.

I.S.B.N. 977-10-1523-O

تطلب جميع منشوراتنا من وكيلنا الوحيد بالكويت والجزائر
دار الكتاب الحديث